Sancti Thomae Aquinatis

De principiis naturae
ad fratrem Sylvestrum

colecția ***Filosofie Medievală***
coordonator: Alexander Baumgarten

Sfântul Toma din Aquino

Despre principiile naturii către fratele Silvestru

traducere din limba latină de
Valentin Doru Căstăian

note și comentarii de
Alexander Baumgarten

cu un eseu despre problema analogiei ființei
la Sfântul Toma din Aquino de *Alin Tat*


Univers enciclopedic
2001

Redactor: SABINA DORNEANU
Tehnoredactor: DIANA TATU

ISBN 973–9436–31–5

Notă introductivă

Versiunea de față reprezintă tratatul integral *Despre principiile naturii*, scris de Sfântul Toma din Aquino, probabil între anii 1254-1256[1]. Sursa textului este ediția *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. III, curante Roberto Busa, S. J., Stuttgart – Bad – Canstatt, 1980, p. 587. Pentru ușurința unor citări ulterioare, ne-am îngăduit o împărțire proprie a tratatului în 42 de paragrafe și am urmat această împărțire în alcătuirea, în anexă, a planului tratatului.

Despre principiile naturii constituie una dintre primele scrieri tomiste, probabil chiar primul opuscul pe care îl redactează Sfântul Toma. Temele aristotelice ale scurtului tratat sunt conduse către o descriere a raporturilor dintre ființă și devenire care vor fi proprii operei tomiste ulterioare: principalele teze ale primelor două cărți ale *Fizicii* aristotelice sunt conduse cu abilitate în acest tratat spre a constitui o primă versiune a celebrei teorii a analogiei categoriilor ființei, pe care Sfântul Toma o va regândi de-a lungul întregii cariere filosofice.

Asumând ideea că punctul esențial al tratatului este cu adevărat această primă formulare a teoriei analogiei ființei, am considerat de cuviință să publicăm, ca anexă la tratat, capitolul 34 al cărții I din *Summa contra gentiles*, tratat în care Sfântul Toma din Aquino își revizuiește propria teorie a analogiei și o aplică, de această dată, raporturilor dintre Creator și creatură. Acesta este motivul pentru care am considerat oportună publicarea în acest volum, ca postfață, a unui studiu semnat de domnul Alin Tat, care sistematizează principalele etape tomiste ale teoriei analogiei, ulterioare tratatului *Despre principiile naturii*.

*

Importanța tratatului tomist este dublă, în pofida temei singulare anunțate mai sus: pe de o parte, el trebuie reținut ca o scriere tomistă de prim rang, deoarece prezintă pentru prima oară teoria analogiei ființei[2]. Dar pe de altă parte, el merită reținut ca fiind unul dintre rarele pasaje în care Sfântul Toma face descrierea itinerariului filosofic care conduce spre teoria analogiei ființei[3]. Luând ca punct de pornire teoria aristotelică a distincțiilor dintre substanță și accident, dintre ființa în act și ființa în potență, Sfântul Toma reface traseul gândirii care, folosindu-se de conceptele de materie, formă și privație, în calitate de principii ale naturii, se străduiește să dea

un sens inteligibil raportului dintre unu și multiplu. Lăsând în seama autorului *Postfeței* descrierea traseului teoriei analogiei de-a lungul operei tomiste, trebuie spus faptul că există și câteva repere ale traseului pe care teoria principiilor naturii, preluată din mediul aristotelic, le parcurge *până la* teoria analogiei. Astfel, excelenta analiză pe care Sfântul Toma o face problemei privației (paragrafele 7, 8 și 9) arată faptul că lumea devenirii poate fi explicitată numai printr-un paradox ivit înăuntrul statutului privației: deși este principiu prin accident, ea nu poate lipsi niciodată din triada materie – formă – privație, deoarece, în lipsa privației, nu ar mai exista nici devenire și nici multiplicitate a realului.

Drumul parcurs până la această afirmație, care urmează de fapt *Fizica* lui Aristotel[4], angajează teme eleate și platonice: dacă Parmenide din Eleea negase posibilitatea existenței neființei (fragmentele B.3 și B.8 din ediția lui Hermann Diels), disputa angajată de Platon în dialogul *Sofistul* sesizează faptul că o asemenea susținere suspendă orice valoare a predicației, ceea ce poate să conducă implicit la o indiferență față de orice propoziție rostită, care poate fi la fel de adevărată ca oricare alta. De aici, teza eleată ar putea servi, paradoxal, sofisticii care pretinde valoarea de adevăr pentru orice propoziție[5]. Pentru a întemeia adevărul riguros al propozițiilor rostite, în încercarea sa de respingere a sofisticii,

Platon operează celebrul "paricid filosofic"[6], în care condamnă teza eleată a non-existenței neființei și sugerează faptul că neființa este posibilă, dar numai ca alteritate, adică în calitate de principiu al diferenței între idei. Astfel se deschide, pentru Platon, posibilitatea înlănțuirii ideilor, a predicației și a rostirii adevărului. Faimosul pasaj din *Sofistul*, 253c-d întemeiază posibilitatea existenței unei științe care să arate ce îmbinări sunt posibile între idei și ce îmbinări nu sunt posibile. Ea va deveni, la Aristotel, știința logicii.

Însă Aristotel nu este mulțumit de soluția platonică: în opinia lui, neființa (și corespondentul ei în limbaj – negația) nu are sens în maniera în care o propusese Platon, adică la nivelul obiectelor singulare denumite prin termeni singulari și neînlănțuiți prin copulă: pentru Aristotel neființa are sens *numai la nivelul compusului* dintr-o materie și o formă, tot așa cum negația are sens numai la nivelul unei legături preexistente între subiect și predicat[7]. Acest lucru are cel puțin două consecințe.

Mai întâi, neființa care are sens la nivelul compusului este privația, și ea este principiu întotdeauna prin accident: privația aristotelică rezolvă dificila problemă angajată de paradigma eleată și platonică, a raportului dintre unu și multiplu. Privația face ca lucrurile să fie multiple și, deși multiplul ține de o unitate, nu îngăduie multiplului să se resoarbă în

unul, datorită continuităţii devenirii ca eternă trecere de la o privaţie la alta[8].

În al doilea rând, privaţia din natură corespunde negaţiei din propoziţie. (Acest fapt este cu rigurozitate întărit de Aristotel în tratatul *Despre suflet*, unde el este de părere că distincţiile din natură trebuie să se păstreze şi la nivelul cunoaşterii acestei naturi[9].) De aceea, limbajul poate semnifica (afirmând sau negând, deci realizând predicaţii) numai ceea ce este deja dat ca atare ca fiind compus în natură. Prin urmare, fapt pe care Aristotel îl spune în *Fizica*, II[10] şi îl precizează şi Sfântul Toma în paragrafele 12-13 ale tratatului *Despre principiile naturii*, noi nu vom putea niciodată concepe subiectul în sens absolut, fiindcă a concepe înseamnă întotdeauna a realiza deja o predicaţie. Singură analogia cu realităţile gata compuse din natură ne poate da o idee, spune atât Aristotel cât şi Sfântul Toma, despre ceea ce poate însemna subiectul luat în sens absolut.

Aceste două observaţii ne conduc la o reprezentare despre lume comună primelor două cărţi din *Fizica* lui Aristotel şi tratatului *Despre principiile naturii*: limbajul are acces doar la ceea ce este compus, limita predicaţiei este analogică cu limita compunerii între materie şi formă. Devenirea eternă este corespondentă neputinţei noastre de a descrie realul altminteri decât prin predicaţii. Acesta este rezultatul efortului aristotelic de a lămuri şi de a

depăși tensiunea creată între eleați, Platon și sofiști. La rândul său, acest rezultat este preluat de Sfântul Toma într-o schemă a finitudinii umane sublunare. Dar acest lucru înseamnă că ne putem face o idee precisă despre semnificația termenului de "*natură*" din titlul tratatului Sfântului Toma: în ultimul paragraf al tratatului (42), autorul precizează faptul că distribuția celor trei principii ale naturii este omogenă în toate categoriile. Amănuntul este foarte important, deoarece, dacă există materie, formă și privație la nivelul tuturor categoriilor, înseamnă că lumea naturii devine la nivelul tuturor categoriilor, ceea ce înseamnă că la nivelul fiecărei categorii există trecerea de la potență la act, precum și o anterioritate a actului față de potență care determină devenirea.

Prin urmare, "*natura*" Sfântului Toma nu se referă la creație în întregimea ei, ci doar la lumea sublunară în care devenirea are loc sub toate categoriile, spre deosebire de lumea celestă, unde devenirea are loc doar sub aspectul locului[11]. Observația este, fără îndoială, importantă din perspectiva nașterii teoriei analogiei. În *Despre principiile naturii*, Sfântul Toma face o descriere a celor trei principii, expune teoria privației ca principiu accidental, distinge cauzele de principii și prezintă, în finalul tratatului, o teorie conform căreia cunoașterea ființei este posibilă numai prin predicație analogică. Analogia este realizată între categorii și se

bazează pe faptul că fiecare categorie conține deopotrivă trei principii ale naturii. Trebuie însă precizat că acest lucru vizează indirect condiția umană sublunară: numai de aici, din lumea sublunară, cunoașterea ființei (și, în dezvoltările tomiste ulterioare, a ființei divine) este analogică, iar acest lucru este intim legat de regimul privației.

Aproape insesizabil, sub presiunea conceptelor teologice ale diferenței dintre Creator și creatură, absente deocamdată din acest text, conceptele aristotelice devin creștine în formularea tomistă: cunoașterea prin analogie este dovedită de prezența în fiecare categorie a principiilor naturii, dar însăși prezența lor justifică limitarea la analogie a cunoașterii în lumea sublunară: metafizica tomistă poate începe din acest moment propria construcție, în care tipuri de analogie diferite vor fi pe rând propuse, dar în care niciodată Sfântul Toma nu va renunța la principiul presimțit în *Despre principiile naturii*: finitudinea limbajului nostru analogic este sinonimă finitudinii lumii sublunare, a cărei posibilitate de a-și edifica propria desăvârșire este semnul propriei sale nedesăvârșiri.

Alexander Baumgarten

Note

[1] Cf. Vacant-Maginot, *Dictionnaire de Theologie catholique*, 1901, art. „Thomas d'Aquin", coll. 639-640.

[2] Este cunoscut faptul că teoria reprezintă o posibilă interpretare a raportului categoriilor aristotelice la conceptul ființei: pentru Aristotel, multiplicitatea accepțiilor ființei se rostește întotdeauna "*în raport cu unu și cu o natură unică – pros hen kai mian tina phusin*" – cf. Aristotel, *Metafizica*, IV, 1, 1003a 33-34.

[3] Această notă introductivă nu reprezintă o tratare exhaustivă a tratatului *Despre principiile naturii,* cât mai degrabă o precizare minimă a reperelor care leagă tema principiilor naturii de problema analogiei ființei la Sfântul Toma.

[4] Cf. Aristotel, *Fizica*, I, 6-7.

[5] Cf. Platon, *Sofistul*, 232a și 233e.

[6] Cf. Platon, *Sofistul*, 241d-e.

[7] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1088b 35-1089b 19, iar pentru expunerea largă a problemei, cf. Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel,* ed. Teora, București, 1998, pp. 129-133 și nota 13 de la tratatul Sfântului Toma.

[8] Cf. și paragraful 8 al tratatului, care expune determinarea eternă a privației ca suport al explicitării eterne a devenirii.

[9] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, 5, 430a 10-14.

[10] Cf. Aristotel, *Fizica*, 191a 7-12 și paragrafele 12-13 ale tratatului tomist.

[11] Acest fapt este comun peripatetismului greco-arab. Pentru sursele lui, cf. Aristotel, *Metafizica*, 1050b 6-34.

Planul tratatului

Cap. 1 <Distincţii preliminare>

1. Fiinţa în potenţă substanţială şi fiinţa în potenţă accidentală
2. Materie şi subiect
3. Rolurile formei: ea dă fiinţă şi este act substanţial sau accidental
4. Dubla generare şi dubla corupere
5. Enunţul celor trei principii ale naturii: materia, forma şi privaţia

Cap. 2 <Descrierea principiilor naturii>

6. Distribuţia principiilor naturii în raport cu lucrul real
7. Privaţia şi accidentul necesar
8. Privaţia etern determinată
9. Privaţia ca principiu al devenirii
10. Statutul materiei şi raportul cu privaţia
11. Statutul materiei şi raportul cu forma

12\. - 13. „Conceperea“ materiei prime

Cap. 3 <Cauza, principiul și elementul>

14. Necesitatea principiului agent
15. Statutul agentului
16. Statutul agentului: explicația lui Avicenna
17. Diferența dintre cauză și principiu
18. Definiția principiului
19. Definiția cauzei
20. Definiția elementului
21. - 22. Sensul elementului la Aristotel, *Metafizica*, V, 1014a 26-27

Cap. 4 <Cauzele și devenirea lucrului real>

23. Distribuția cauzelor în raport cu lucrul real
24. Raportul dintre scop și cauza eficientă
25. Raportul dintre scop și celelalte cauze
26. Dublul sens al anteriorității
27. Aplicație: raporturile perfectului cu imperfectul
28. Necesitate absolută și necesitate condițională
29. Statutul cauzei finale în raport cu lucrul real
30. Identitatea de specie dintre produs și producător

Cap. 5 <Sensurile cauzei>

31. Cauza prin anterioritate și cauza prin posterioritate
32. Cauza îndepărtată și cauza apropiată
33. Cauza prin sine și cauza prin accident

34. Cauza simplă și cauza compusă
35. Cauza în act și cauza în potență

Cap. 6. <Teoria analogiei categoriilor>

36. Sensurile unității și „arborele“ ființei
37. - 39. Predicația univocă, echivocă și analogică
40. Analogia *per prius et per posterius*
41. Distribuția principiilor naturii în „arborele“ ființei
42. Dovada analogiei prin distribuția principiilor naturii

Sancti Thomae Aquinatis

De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum

Caput primum

[1.] Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est, illud quod potest esse dicitur esse potentia, illud quod iam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essentiale rei, sive substantiale ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc esse aliquid. Ad utrumque esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus, aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis.

Sfântul Toma din Aquino

Despre principiile naturii
către fratele Silvestru

Capitolul I

[1.] Pentru că este admis faptul că unele lucruri pot să fie sau să nu fie, pe când altele există cu necesitate[1], despre acel lucru care are putința de a fi se spune că este în potență, iar despre acel lucru care tocmai există se spune că există în act. Dar ființa se ia într-o dublă accepțiune: anume ființa care aparține lucrului în mod esențial, sau substanțial, ca de pildă faptul că omul este, și aceasta este ființa în sine. Iar în alt sens, există ființa <care aparține lucrului> în mod accidental, ca de pildă faptul că omul este alb, și aceasta este ființa determinată. Ființa luată în ambele accepțiuni apare ca ceva în potență. Căci, pe de o parte, un lucru se află în potență, ca de pildă sperma și sângele menstrual, pentru a genera omul, pe de altă parte un lucru se află în potență, ca de pildă omul, pentru a genera <omul> alb. Atât ceea ce se află în vederea ființei substanțiale, cât și ceea ce se află în vederea ființei accidentale poate fi numit materie[2], precum sămânța omului în vederea omului și omul în vederea <omului> alb.

[2.] Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua: quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum.

[3.] Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero, scilicet materia pro subiecto, et e converso, sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma sicut homo, cum sit potentia albus, fit actu albus, per albedinem et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo

[2.] Dar ele se deosebesc, întrucât materia care este în potență în vederea ființei substanțiale se numește materie “din care”, iar aceea care există în vederea ființei accidentale se numește materie “în care”[3]. Apoi, propriu-zis, ceea ce este în potență în mod accidental se numește subiect. Ceea ce este în potență în mod substanțial este numit în mod propriu materie. Ceea ce este însă în potență în raport cu ființa accidentală se numește subiect. Aceasta este dovada faptului că se spune că accidentele sunt în subiect și nu că forma substanțială[4] s-ar afla în subiect. Și materia diferă de subiect pentru că subiectul este cel care nu își primește ființa de la <forma> pe care o primește, ci are prin sine ființa completă, precum omul nu-și are ființa de la albiciune. Materia are însă ființa de la <forma> care i se adaugă în vederea modelării ei, întrucât prin sine are ființa incompletă.

[3.] Simplu spus, forma dă ființă[5] materiei, iar subiectul accidentului, deși unul stă uneori în locul celuilalt, adică materia în loc de subiect și invers. După cum tot ce este în potență poate fi numit materie, la fel orice lucru de la care ceva își ia ființa poate fi numit formă, fie accidentală, fie substanțială, precum omul care este alb în potență devine prin albiciune și sămânță om în act, și precum omul care există în potență devine om în act prin intermediul

per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis.

[4.] Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentali generatio secundum quid.Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc; sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. Et huic duplici generationi respondet duplex corruptio, scilicet simpliciter, et secundum quid. Generatio vero et corruptio non sunt nisi in genere substantiae, sed generatio et corruptio secundum quid sunt in aliis generibus. Et quia generatio est quaedam mutatio de non esse vel ente ad esse vel ens, e converso autem corruptio debet esse de esse ad non esse, non ex quolibet non esse fit generatio, sed ex non ente quod est ens in potentia, sicut idolum ex cupro, ad quod idolum est cuprum in potentia, non in actu.

[5.] Ad hoc ergo quod sit generatio, tria requiruntur: scilicet ens potentia, quod est

sufletului. Și, întrucât forma produce ființa în act, se spune că forma este actul[6]. Ceea ce însă face ca ființa să fie în act în mod substanțial este forma substanțială. Ceea ce face ca ființa să fie în act în mod accidental se numește formă accidentală[7].

[4.] Și, întrucât generarea este mișcarea spre formă, celor două forme le corespunde o dublă generare: formei substanțiale îi corespunde generarea în sine, iar formei accidentale îi corespunde generarea relativă. Când survine însă forma accidentală, nu se spune că ceva este produs în sine, ci că este produs în sens relativ. Precum, atunci când omul devine alb, nu spunem că este produs sau generat omul în sine, ci că este generat sau produs <omul> alb. Iar acestei duble generări îi corespunde o dublă corupere: adică una în sine și una relativă[8]. Dar generarea și coruperea în sine aparțin numai genului substanței, pe când generarea și coruperea relative aparțin altor categorii. Și, întrucât generarea este o anumită mutație de la neființă sau nefiind la ființă sau la fiind, și, dimpotrivă, coruperea trebuie să fie de la ființă la neființă, atunci nu din orice neființă are loc generarea, ci de la nefiindul care este fiind în potență, precum statuia provine din cuprul în raport cu care statuia este cupru în potență, și nu în act[9].

[5.] Astfel, generarea presupune trei lucruri: anume ființa în potență, care este materia; neființa în

materia, et non esse actu, quod est privatio, et id quod per quod fit actu, scilicet forma. Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est potentia ad formam idoli, est materia; hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, dicitur privatio. Figura autem a qua dicitur idolum est forma, non autem substantialis, quia cuprum ante adventum formae seu figurae habet esse in actu, et eius esse non dependet ab illa figura; sed est forma accidentalis. Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.

act, care este privația[10], și acel lucru prin care are loc actul, adică forma. Tot așa cum, atunci când din cupru este produsă statuia, cuprul care este în potență în raport cu forma statuii este materia, tot așa ceea ce este lipsit de figură sau de organizare se numește privație, iar figura de la care își ia numele statuia este forma. Nu însă formă substanțială, întrucât cuprul avea ființă în act înainte de sosirea formei sau figurii, și ființa acestuia nu depinde de acea figură, ci ea este formă accidentală. Căci toate formele artificiale sunt accidentale. Meșteșugul nu lucrează decât asupra a ceea ce a fost desăvârșit de către natură[11].

Caput Secundum

[6.] Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio; quorum alterum, scilicet forma, est id ad quod est generatio; alio duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Illud enim idem quod est aes est infiguratum ante adventum formae; sed ex alia ratione dicitur ens et ex alia infiguratum.

[7.] Unde privatio dicitur esse principium non per se, sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia; sicut dicimus quod hoc est per accidens: medicus aedificat: non enim ex eo quod medicus, sed eo quod aedificator, quod concidit medico in uno subiecto. Sed duplex est accidens: scilicet necessarium, quod non separatur a re, ut risibile hominis; et non necessarium, quod separatur, ut album ab homine. Unde, licet privatio sit principium per

Capitolul II

[6.] Există așadar trei principii ale naturii, anume materia, forma și privația. Unul dintre ele, anume forma, este acela în vederea căruia are loc generarea[12], pe când celelalte două aparțin celui din care are loc generarea. De aici rezultă că materia și privația sunt asemeni în ceea ce privește subiectul, deși diferă ca rațiune[13]. Ele sunt asemenea, precum cuprul care este neformat înainte de sosirea formei: însă dintr-un motiv se spune cupru și din alt motiv se spune neformat.

[7.] De aici, conchidem că privația nu este principiu prin sine, ci prin accident, întrucât subzistă împreună cu materia: precum spunem că următorul lucru este prin accident: medicul construiește, dar nu prin faptul că el este medic, ci prin faptul că el este constructor, calitate ce subzistă împreună cu aceea de medic într-un singur subiect. Dar accidentul se ia într-o accepțiune dublă: adică necesar, acela care nu este separat de lucru, precum capacitatea de a râde a omului, și non-necesar, care este separat, precum albul

accidens, non sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia a privatione non denudatur; inquantum enim est sub una forma, habet privationem alterius, et e converso, sicut in igne est privatio aeris et in aere privatio ignis.

[8.] Et sciendum, quod cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio, quia negatio non determinat sibi subiectum. Non videt enim potest dici etiam de non entibus, ut chimaera non videt; et iterum de entibus quae non nata sunt habere visum, sicut de lapidibus. Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus; sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne circa quod nata sit fieri forma ignis), ideo dicitur quod privatio est principium.

[9.] Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri. Ad hoc enim quod fiat idolum, oportet quod sit aes, et quod ultima sit figura idoli; et iterum, quando iam

este separat de om. De aceea, deși privația este principiu prin accident, nu urmează totuși de aici că nu ar fi necesară în procesul generării, întrucât materia nu este lipsită de privație, căci în măsura în care este sub o formă, ea are privația alteia, și invers, precum în foc avem privația aerului și în aer avem privația focului.

[8.] Și se cuvine știut că, deși generarea provine din neființă, nu spunem că negația este un principiu, ci o privație, întrucât negația nu-și determină propriul subiect. Căci despre neființe nu se poate spune că pot vedea, așa cum himera nu vede, și, în mod similar, despre ființele care nu au fost născute pentru a avea vedere, precum se întâmplă cu pietrele. Dar privația nu se spune decât cu privire la un subiect determinat, în care anume s-a născut dispoziția naturală: precum orbirea nu se spune decât cu privire la cei care s-au născut cu capacitatea de a vedea[14]. Apoi, fiindcă generarea nu provine din neființa în sine, ci din neființa care este într-un subiect anumit, nu în oricare, ci într-unul determinat, căci nu dintr-un non-foc oarecare provine focul, ci din acest non-foc, în raport cu care ia ființă forma focului, din acest motiv se spune că privația este principiu.

[9.] Dar, în această privință, <privația> diferă de celelalte principii, pentru că principiile sunt diferite în ceea ce privește ființa și în ceea ce privește devenirea. Pentru ca statuia să ia ființă, trebuie să existe, în primul rând, bronzul, și în cele din urmă să existe

idolum est oportet haec duo esse. Sed privatio est principium in fieri et non in esse: quia dum fit idolum, oportet quod non sit idolum. Si enim esset, non fieret, quia quod fit non est, nisi in succesivis. Sed ex quo iam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec privatio et habitus. Item privatio est principium per accidens, ut supra expositum est. Alia duo sunt principia per se.

[10.] Ex dictis igitur patet quod materia differt a forma et a privatione secundum rationem. Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio: sicut in cupro intelligitur figura et infiguratum. Quandoque quidem materia nominatur cum privatione, quandoque sine privatione: sicut aes, cum sit materia idoli, non importat privationem, quia ex hoc quod dico aes, non intelligitur indispositum seu infiguratum, sed farina, cum sit respectu panis, importat in se privationem formae panis, quia ex hoc quod dico farinam, significatur indispositio sive inordinatio opposita formae panis. Et quia in generatione materia sive subiectum permanet, privatio vero non, neque compositum ex materia et privatione, ideo materia quae non importat privationem, est permanens: quae autem importat, est transiens.

figura statuii. Astfel, atunci când există statuia, este necesar ca acestea două să existe. Însă privația este principiu în ceea ce privește devenirea și nu în ceea ce privește ființa[15]: deoarece, pe când statuia devine, este necesar ca ea să nu fie statuie. Dacă ar fi, atunci nu ar deveni, căci ceea ce devine nu este decât prin succesiune. Dar din faptul că acum statuia există urmează că nu există privația statuii, întrucât afirmația cu negația nu sunt asemenea și, în mod similar, nici privația de o facultate, cu prezența ei. Deci, privația este principiu prin accident[16], după cum a fost expus mai sus. Celelalte două sunt principii prin sine.

[10.] Din cele spuse apare, așadar, evident că materia diferă de formă și privație prin rațiunea ei de a fi. Materia este aceea în care[17] sunt înțelese forma și privația, precum în cupru sunt percepute figura sau ne-figuratul. Uneori materia este numită la un loc cu privația, alteori fără privație. Precum, în cazul bronzului, dacă este materie a statuii, nu include privația, întrucât prin aceea că zic „bronz" nu se înțelege ceva neformat sau ne-figurat. Dar făina, deoarece există în vederea pâinii, include în sine privația de forma pâinii, întrucât prin faptul că eu zic „făină" este semnificată neformarea sau neordonarea opusă formei pâinii. Și, întrucât în procesul generării materia sau subiectul persistă, iar privația nu, și nici compusul format din materie și privație, iar materia care nu include privația persistă, atunci materia care o include este trecătoare[18].

[11.] Sed sciendum quod quaedam materia habet compositionem formae: sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet materiam. Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia. Et hoc etiam dicitur *yle*. Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci vel definiri sed per comparationem ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum. Et haec dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium. Non tamen est prima simpliciter, quia est composita ex materia et forma, unde habet materia priorem.

[12.] Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur, neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo. Id autem *ex quo* est generatio, est materia; id *ad quod* est forma. Si igitur materia vel forma generaretur, materiae esset materia, et formae

[11.] Dar se cuvine știut că o materie este în compunere cu forma: precum bronzul, deși este materie pentru statuie, și totuși el însuși este compus din materie și formă; din acest motiv, bronzul nu se numește materie primă, întrucât are materie. Însă tocmai acea materie care este înțeleasă fără formă și privație, ci ca subiect al formei și privației se numește materie primă, întrucât înaintea ei nu există o altă materie. Iar aceasta este numită *yle*[19]. Și, fiindcă orice definiție și orice cunoaștere are loc prin formă, materia primă nu poate fi cunoscută sau definită prin sine, ci numai prin comparație[20], ca și cum s-ar spune că aceea este materia primă, care se raportează în așa fel la toate formele și privațiile, precum bronzul se raportează la statuie și la <forma> întruchipată în ea. Iar aceasta este numită în sine materie primă. Ceva poate fi numit materie primă în raport cu un gen, după cum apa este materia primă a fluidelor. Dar aceasta nu este primă în sine, căci este compusă din materie și formă, și de aceea are o materie care îi este anterioară.

[12.] Și se cuvine știut că materia primă, și chiar și forma, nu sunt generate și nici nu sunt supuse corupției, căci orice generare este din ceva în vederea a ceva. Aceea *din care* are loc generarea este materia. Aceea *în vederea căreia* este generarea este forma[21]. Dacă, așadar, materia și forma ar fi supuse generării, materia ar fi în vederea materiei, iar forma în vederea

forma, in infinitum. Unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo. Sciendum est etiam quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis: scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates: et hoc modo materia prima non dicitur unum numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum: et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero.

[13.] Et sciendum quod licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum; tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima.

formei, la infinit. De aici urmează că generarea are loc doar în cazul propriu-zis al celor compuse, căci se cuvine știut că materia primă este rostită, numeric, ca una în toate. Dar una ca număr se spune în două moduri: adică în măsura în care are o formă determinată ca număr, precum Socrate: și astfel materia primă nu este rostită una ca număr, căci nu are în ea vreo formă. Se spune că un lucru este unul ca număr fiindcă este fără stările care-l fac să difere numeric: și astfel se spune că materia primă este una ca număr, căci este înțeleasă fără toate stările de la care provine diferența în număr[22].

[13.] Și se cuvine, de asemeni, știut că, deși materia nu are în natura sa vreo formă sau privație, precum în noțiunea de aer nu se află nici figuratul, nici ne-figuratul, totuși materia nu se lipsește niciodată de formă și privație: uneori se află sub o formă, alteori sub alta. Însă prin sine nu poate fi vreodată, căci în rațiunea sa nu are vreo formă, și nu are nici ființă în act, căci ființa în act nu provine decât de la formă, ci este în întregime în potență. Din acest motiv, tot ceea ce este în act nu poate fi numit materie primă.

Caput tertium

[14.] Ex dictis igitur patet tria esse naturae principia, scilicet materia, forma et privatio. Sed haec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est potentia idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, qui formam idoli extrahat de potentia ad actum. Forma etiam non extraheret se de potentia in actum (et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis); forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, idest dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam esse aliquod principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus.

[15.] Et quia, ut dicit Aristoteles in secundo *Metaphysicorum*, omne quod agit, non agit nisi intendendo aliquod, oportet esse aliud quartum, id scilicet quod intenditur ab operante: et hoc

Capitolul III

[14.] Din cele spuse apare clar că principiile naturii sunt în număr de trei, adică materia, forma și privația[23]. Dar acestea nu sunt suficiente în vederea generării. Ceea ce este în potență nu se poate reduce la act: precum cuprul, care este statuia în potență, nu se face statuie, ci necesită un meșteșugar care să aducă forma statuii de la potență la act. Forma nu se aduce singură de la potență la act (și vorbesc despre forma generată despre care spunem că este sfârșitul generării). Căci forma nu există decât în ființa realizată: ceea ce însă se realizează se află în cadrul devenirii, adică până când lucrul devine. Este necesar, deci, ca în afară de materie și formă să existe un alt principiu care să producă, iar acesta este numit fie eficient, fie agent, sau, de aceea, principiu al mișcării[24].

[15.] După cum spunea Aristotel în cartea a II-a a *Metafizicii*[25], tot ceea ce acționează, nu acționează decât tinzând spre ceva. De aceea, este necesar să existe un al patrulea principiu, adică acela care este avut în

dicitur finis. Et sciendum quod omne agens tam naturale quam voluntarium intendit finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine. Cognoscere enim finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita, sicut se habent agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae: unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem.

[16.] Et ponit exemplum Avicenna de citharaedo quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a maiori, quod possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud erat quam habere naturalem inclinationem ad aliquid. Ex dictis ergo patet quod sunt quatuor causae: scilicet materialis, efficientis, formalis et finalis.

[17.] Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in quinto

vedere de către producător. Iar acesta este numit principiu final. Și se cuvine știut că orice agent tinde spre final, atât în mod natural, cât și în mod voluntar. De aici nu urmează că orice agent cunoaște finalul ori deliberează asupra lui[26]. A cunoaște finalul este necesar în cazul acelora ale căror acțiuni nu sunt determinate, ci se raportează la lucruri opuse, precum se raportează agenții voluntari: și, din acest motiv, este necesar să fie cunoscut finalul prin care se determină acțiunile sale. Dar în cazul agenților naturali acțiunile sunt determinate. De aici urmează că nu este necesar ca el să le aleagă pe acelea care sunt finale.

[16.] Avicenna îl oferă ca exemplu pe citharedul care nu trebuie să delibereze asupra fiecărei percuții a corzilor, deși percuțiile sunt determinate de el însuși. Altminteri el ar lăsa între două percuții consecutive un interval prea mare, care ar suna fals. Cu atât mai mult s-ar părea, cu privire la agentul voluntar, că ar delibera, decât cu privire la cel natural. Și astfel rezultă din pasajul de mai sus că este posibil ca agentul natural fără o deliberare să tindă spre un scop: și a tinde către acesta nu înseamnă nimic altceva decât a avea o înclinare naturală către ceva[27]. Din cele spuse apare așadar că există patru cauze, adică o cauză materială, una eficientă, una formală și una finală.

[17.] Deși principiul și cauza au sensuri convertibile, după cum este spus în cartea a V-a a

Metaphysicorum, tamen Aristoteles in libris *Physicorum* ponit quatuor causas et tria principia. Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia et forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem. Sed principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen causae per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsecis in primo *Physicorum*, tamen, ut dicitur in undecimo *Metaphysicorum*, principium dicitur proprie de causis extrinsecis, elementum de causis quae sunt partes rei, idest de causis intrinsecis, causa dicitur de utrisque.

[18.] Tamen aliquando ponitur unum pro altero. Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa. Sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est primum, sive consequatur esse posterius sive non, potest dici *principium*, sicut faber dicitur principium cultelli, ut ex eius operatione est esse cultelli.

Metafizicii[28], totuși Aristotel menționează în *Fizica* patru cauze și trei principii[29]. Cauzele se iau atât ca extrinseci, cât și ca intrinseci. Materia și forma se spun ca fiind intrinseci lucrului, prin aceea că sunt părți care constituie lucrul; cauza eficientă și cea finală sunt numite extrinseci, întrucât sunt în afara lucrului. Dar principiile se iau doar ca fiind cauze intrinseci. Privația nu este numită între cauze, întrucât este principiu prin accident, după cum s-a spus. Și când spunem că există patru cauze, ne referim la cauzele prin sine. Cauzele prin accident, totuși, se reduc la ele, căci tot ceea ce este prin accident se reduce la ceea ce este prin sine. Dar, deși Aristotel propune drept cauze intrinseci principiile, în *Fizica*, I[30], totuși, după cum se spune în *Metafizica*, XI[31], principiul se rostește propriu-zis cu privire la cauzele extrinseci, elementul se rostește cu privire la cauzele care sunt părți ale lucrului, anume cauzele intrinseci, în vreme ce cauza se rostește cu privire la amândouă.

[18.] Și totuși, uneori unul este pus în locul celuilalt. Căci orice cauză poate fi numită principiu, și orice principiu cauză. Totuși, cauza pare să se adauge principiului numit într-o accepție comună, deoarece ceea ce este prim, fie că urmează să fie posterior fie că nu, poate fi numit *principiu*, tot așa cum făurarul poate fi numit principiul unui cuțitaș, deoarece prin munca lui se produce ființa cuțitașului.

Sed quando aliquid movetur de nigredine ab albedinem, dicitur quod nigrum est principium illius motus; et universaliter omne id a quo incipit esse motus dicitur principium; tamen nigredo non est id ex quo consequatur esse albedo.

[19.] Sed *causa* solum dicitur de illo primo ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est ex cuius esse sequitur aliud. Et ideo illud primum a quo incipit esse motus, non potest dici causa per se etsi dicatur principium: et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio. Sed potest etiam dici causa per accidens, inquantum concidit materiae, ut supra expositum est.

[20.] *Elementum* vero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales. Et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio: sicut nec membra elementa sunt hominis, quia membra etiam sunt composita ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia haec non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Unde Aristoteles in quinto *Metaphysicorum* dicit quod "*elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam*".

Dar, atunci când ceva este transformat de la negru la alb, se spune că negrul este principiul acelei mişcări; şi, în mod universal, orice lucru de la care este iniţiată mişcarea se numeşte principiu: însă negrul nu este acela din care urmează să fie albul.

[19.] Însă *cauză* se spune despre acel lucru de la care provine, în mod originar, fiinţa celui posterior: de aceea se spune că este cauza din a cărei fiinţă rezultă un altul. Şi, din acest motiv, acel lucru prim de la care a început mişcarea nu poate fi numit cauză prin sine, deşi este numit principiu: şi din această cauză privaţia este aşezată între principii şi nu între cauze, căci privaţia este aceea de la care începe generarea[32]. Ea poate fi, într-adevăr, cauză prin accident, întrucât subzistă cu materia, după cum a fost expus mai sus.

[20.] *Element* nu se spune decât despre cauzele din care este compus lucrul, care, în sens propriu, sunt materiale. Şi, apoi, nu despre orice cauză materială, ci despre aceea din care provine prima compoziţie: precum nu membrele sunt elemente ale oamenilor, căci membrele sunt compuse din alte elemente. Spunem însă că pământul şi apa sunt elemente, căci ele nu se compun din alte corpuri, ci din ele provine prima compoziţie a corpurilor naturale[33]. Căci, Aristotel spune în cartea a V-a a *Metafizicii*, că *„element este acela din care se compune lucrul în mod originar, şi care este în lucru şi nu se divide după formă“*[34].

[21.] Expositio primae particulae, "*ex quo componitur res primo*", patet per ea quae diximus. Secunda particula, scilicet "*et est in ea*", ponitur ad differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem: sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis; unde panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis. Sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non corrumpantur, ut dicitur in libro *De generatione <et corruptione>*.

[22.] Tertia particula, scilicet "*et non dividitur secundum formam*", ponitur ad differentiam eorum scilicet quae habent partes diversas in forma, idest in specie, sicut manus, cuius partes sunt caro et ossa, quae differunt secundum speciem. Sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur secundum quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum speciem: et si etiam non dividatur, dicitur elementum, sicut litterae dicuntur elementa dictionum. Patet igitur quod principium quodam

[21.] Sensul celei dintâi expresii, „*din care se compune lucrul în mod originar*“, este evident prin ceea ce am spus. Cea de-a doua expresie, adică „*și care este în lucru*“, se pune pentru diferențierea de acea materie care se corupe în întregime prin generare, așa cum pâinea este materie a sângelui, dar sângele nu se generează fără ca pâinea să se distrugă, și de aceea pâinea nu persistă în sânge, motiv pentru care pâinea nu se poate numi element al sângelui. Elementele, pe de altă parte, trebuie să persiste oarecum, pentru că ele nu se distrug, după cum se spune în cartea *Despre generare <și corupere>*[35].

[22.] Cea de-a treia expresie, anume „*și nu se divide după formă*“, se pune pentru diferențierea acelora care anume au părți diferite în formă, adică în specie, ca de pildă mâna, ale cărei părți sunt carnea și oasele care se deosebesc ca specie. Dar elementul nu se divide în părți diferite după specie, ca de pildă apa, în care fiecare parte este apă. Căci nu este necesar în vederea ființei elementului ca el să nu se dividă după cantitate, ci este suficient dacă nu se divide conform speciei. Iar dacă nu se divide, el se numește element, tot așa cum literele se numesc elemente ale rostirii. Reiese, așadar, că principiul

modo in plus habet se quam causa; et causa in plus quam elementum. Et hoc est quod dicit Commentator in quinto *Metaphysicorum*.

reprezintă ceva mai mult decât cauza, iar cauza ceva mai mult decât elementul. Iar acest lucru este ceea ce spune Comentatorul la *Metafizica*, V[36].

Caput quartum

[23.] Viso igitur quod quatuor sunt causarum genera, sciendum est quod non est impossibile quod idem habeat plures causas: ut idolum cuius causa est cuprum et artifex. Sed artifex ut efficiens, cuprum ut materia. Non autem est impossibile ut idem sit causa contrariorum: sicut gubernator est causa salutis navis et submersionis, sed huius per absentiam, illius quidem per praesentiam. Sciendum est etiam quod possibile est ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diversimode: ut deambulatio est causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis: deambulatio enim est aliquando propter sanitatem. Et etiam corpus est materia animae, anima vero est forma corporis.

[24.] Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per

Capitolul IV

[23.] După ce s-a observat faptul că felurile cauzelor sunt în număr de patru, trebuie știut că nu este imposibil ca același lucru să aibă mai multe cauze, precum statuia ale cărei cauze sunt cuprul și artistul, însă artistul în calitate de cauză eficientă, iar cuprul ca materie. Nu este însă imposibil ca același lucru să fie cauza unor lucruri contrare: precum cârmaciul este cauza salvării de la scufundare a navei, dar și a scufundării ei, dar pentru acest din urmă lucru, prin absență, iar pentru primul, prin prezență[37]. Trebuie, de asemenea, știut că este posibil ca un anume lucru să fie cauză și cauzat, cu privire la același lucru, dar în moduri diferite: după cum plimbarea este cauza eficientă a sănătății, dar sănătatea este cauza finală a plimbării: plimbarea este făcută uneori din pricina sănătății. Și corpul este materia sufletului, iar sufletul este, într-adevăr, forma corpului[38].

[24.] Cauza este numită eficientă, cu privire la scop, căci scopul nu este în act decât prin operațiunea

operationem agentis: sed finis dicitur causa efficientis, cum non opereretur nisi per intentionem finis. Unde efficiens est causa illius quod est finis: ut sit sanitas: non tamen facit finem esse finem, et ita non est causa causalitatis finis, idest non facit finem esse finalem: sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens: sanitas enim non facit medicum esse medicum (et dico sanitatem quae fit operante medico) sed facit ut medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem.

[25.] Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia. Et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in secundo *Physicorum*. Dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum, et simplex ad compositum.

agentului; însă scopul este numit pricina cauzei eficiente, căci nimic nu s-ar face fără a fi vizat scopul; de aceea, cauza eficientă este cauza acelui lucru care este scopul; precum se petrece în cazul sănătății; ea nu face scopul să fie scop, și astfel nu este pricina cauzalității finale, ceea ce înseamnă că nu face scopul să aibă caracter de scop; precum medicul face ca sănătatea să fie în act, dar nu face totuși ca sănătatea să fie scopul. Scopul, însă, nu este cauza acelui lucru care este cauza eficientă, dar face ca într-adevăr cauza eficientă să fie eficientă: astfel sănătatea nu face medicul să fie medic (și mă refer la sănătatea care provine de la medicul care operează), dar face ca medicul să fie cauză eficientă; de unde scopul final este pricina cauzei eficiente, întrucât face ca într-adevăr agentul eficient să fie eficient. În mod similar, face ca materia să fie materie, și ca forma să fie formă, căci materia nu admite formă decât în vederea unui scop, iar forma nu desăvârșește o materie decât prin scop[39].

[25.] De aceea se spune că scopul este cauză a cauzelor, întrucât este pricina cauzalității în ceea ce privește toate cauzele. Materia este numită cauza formei, întrucât forma nu are ființă în act decât *în* materie. Și, în mod similar, forma este cauza materiei, întrucât materia nu are ființă în act decât *prin* formă. Deci materia și forma se rostesc în sens relativ una la alta, în chip reciproc, după cum se spune în *Fizica*, II[40]. Acestea se spun referitor la compus, precum se spun părțile față de întreg și simplul față de compus.

[26.] Sed quia omnis causa, inquantum est causa, naturaliter prior est causato, sciendum quod prius dicitur duobus modis. Ut dicit Aristoteles in decimosexto *De animalibus*: per quorum diversitatem potest aliquid dici prius et posterius respectu eiusdem, et causa ad causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum in substantia et complemento. Cum ergo naturae operatio procedat ab imperfecto ad perfectum, et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto, secundum generationem et tempus, sed perfectum est prius in complemento: sicut potest dici quod vir est ante puerum in substantia et complemento, sed puer est ante virum generatione et tempore.

[27.] Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto, et potentia prior actu, considerando in aliquo eodem quod prius est imperfectum quam perfectum, et in potentia quam in actu, simpliciter tamen loquendo, oportet actum et perfectum prius esse: quia quod reducit potentiam ad actum, actu est, et quod perficit imperfectum, perfectum est. Materia quidem est prior forma generatione et tempore: prius enim est cui advenit, quam quod advenit. Forma vero est prior materia perfectione, quia materia non

[26.] Dar, întrucât orice cauză, în măsura în care este cauză, este anterioară în mod natural celui cauzat, se cuvine să știm că *anterior* se spune în două moduri. După cum spune Aristotel, în *Despre animale*, XVI[41], că prin diversitatea acestora, se poate spune că ceva este anterior sau posterior cu privire la același lucru, și cauza față de cauzat. Se spune că ceva este anterior prin generare și prin timp, apoi prin substanță și complement[42]. Deoarece lucrarea naturii face trecerea de la imperfect la perfect și de la incomplet la complet, imperfectul este anterior perfectului după generare și timp, dar perfectul este anterior în complement: precum se poate spune că bărbatul este înaintea copilului în substanță și în complement, dar copilul este înaintea bărbatului în ceea ce privește generarea și timpul[43].

[27.] Dar, deși în cazul lucrurilor generabile imperfectul este anterior perfectului, iar potența este anterioară actului, luând în considerare într-un lucru faptul că imperfectul este anterior perfectului, iar potența actului, vorbind în sens absolut, trebuie ca actul și perfectul să fie anterioare: întrucât ceea ce reduce potența la act este în act, iar ceea ce desăvârșește imperfectul este perfect. De aceea materia este anterioară formei în ceea ce privește generarea și timpul; acel lucru la care vine un altul e mai înaintea celui ce vine la el. Într-adevăr, forma este anterioară materiei prin perfecțiune, întrucât

habet esse completum nisi per formam. Similiter efficiens prior est fine generatione et tempore, cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente inquantum est efficiens, in substantia et complemento, cum actio efficientis non compleatur nisi per finem. Igitur istae duae causae, scilicet materia et efficiens, sunt prius per viam generationis; sed forma et finis sunt prius per viam perfectionis.

[28.] Et notandum quod duplex est necessitas: scilicet necessitas absoluta et necessitas conditionalis. Necessitas quidem absoluta est quae procedit a causis prioribus in viam generationis, quae sunt materia et efficiens: sicut necessitas mortis quae provenit ex materia et ex dispositione contrariorum componentium; et haec dicitur absoluta quia non habet impedimentum. Haec etiam dicitur necessitas materiae. Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet a forma et fine: sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo; et ista est conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, si debeat generari homo. Et haec dicitur necessitas finis.

materia nu are ființă completă decât prin formă și, în mod similar, cauza eficientă este anterioară scopului, în generare și în timp, fiindcă mișcarea se naște de la lucrul eficient la scop; dar scopul este anterior cauzei eficiente, în măsura în care este eficientă, în substanță și în complement, căci acțiunea eficientă nu este dusă la capăt decât prin cauza finală. Așadar, aceste două cauze, adică cea materială și cea eficientă, sunt anterioare pe calea generării. Dar forma și scopul final sunt anterioare pe calea perfecțiunii[44].

[28.] Și se cuvine observat că necesitatea se ia în dublu sens: adică necesitatea absolută și necesitatea condițională; necesitatea absolută este aceea care înaintează pornind de la cauzele anterioare în privința generării, care sunt cauza materială și cea eficientă: precum necesitatea morții care provine din materie și din dispunerea elementelor contrare; iar aceasta este numită absolută întrucât nu întâmpină vreun obstacol. Aceasta este numită necesitate a materiei. Însă necesitatea condițională înaintează de la cauzele posterioare în generare, adică de la formă și de la scop: precum spunem că este necesar să se producă concepția, dacă se dorește să fie generat omul; iar acest tip de necesitate este cea condițională, căci nu este necesar ca o femeie să rămână însărcinată, decât cu condiția să se dorească nașterea unui om: iar aceasta se numește necesitate a finalității.

[29.] Et est sciendum quod tres causae possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens: sicut patet in generatione ignis. Ignis enim generat ignem, ergo ignis est causa efficiens inquantum generat; et iterum ignis est forma inquantum facit esse actu quod prius erat potentia; et iterum est, finis inquantum est intentum ab agente et inquantum terminantur ad ipsum operationes ipsius agentis. Sed duplex est finis, scilicet finis generationis, et finis rei generatae; sicut patet in generatione cultelli. Forma enim cultelli est finis generationis; sed incidere, quod est operatio cultelli, est finis ipsius generati, scilicet cultelli. Finis autem generationis concidit ex duabus dictis causis aliquando, scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem, et oliva olivam: quod non potest intelligi de fine rei generatae.

[30.] Sciendum autem quod finis incidit cum forma in idem numero, quia illud in idem numero quod est forma generati est finis generationis. Sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie. Impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie: ut quando homo generat hominem, homo generans et generatus

[29.] Și se cuvine știut că trei cauze pot conlucra într-una: adică cea formală, cea finală și cea eficientă: așa cum apare evident în procesul de generare a focului. Într-adevăr, focul generează foc; așadar, focul este cauză eficientă întrucât el generează, în al doilea rând, focul este cauză formală, întrucât face să fie în act ceea ce mai înainte era în potență, și în al treilea rând, el este scop în măsura în care este vizat de un agent, iar lucrările acestuia se termină la el. Însă cauza finală se ia în dublu sens: adică finalul generării și finalul lucrului generat, așa după cum apare în procesul de generare a cuțitașului. Forma cuțitașului este sfârșitul procesului generării, dar a face o incizie este operația proprie a cuțitașului și scopul final al lucrului generat, adică al cuțitașului. Uneori finalul generării reiese din cele două cauze menționate, adică atunci când generarea provine de la ceva similar ca specie, precum omul generează pe om, iar măslinul măslina: acest lucru nu se poate înțelege cu privire la scopul lucrului generat.

[30.] Trebuie știut, de asemeni, că scopul cade împreună cu forma în același număr, căci acel lucru, identic în număr, care este forma generată este, în același timp, scopul final al generării. Dar el nu subzistă împreună cu lucrul eficient, în același lucru unic ca număr, deși sunt similare în ceea ce privește specia. Este imposibil ca ceea ce este făcut și cel ce face acel lucru să fie aceiași, ca lucru individual, dar ei pot fi același lucru în ceea ce privește specia: ca atunci

sunt diversa in numero sed idem in specie. Materia autem non concidit cum aliis, quia materia, ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti, sed aliae causae cum sint actu, habent rationem perfecti; perfectum autem et imperfectum non concidunt in idem.

când omul generează omul, iar omul care generează și cel gencrat sunt diferiți ca individ, dar sunt identici ca specie. Materia, deci, nu subzistă cu alte lucruri, întrucît materia, din cauză că este ființă în potență, are o rațiune de a fi imperfectă, dar alte cauze, dacă sunt în act, au o rațiune de a fi perfectă; perfectul și imperfectul, însă, nu subzistă în același lucru.

Caput quinque

[31.] Viso igitur quod sint quatuor causae, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis, sciendum est quod quaelibet istarum causarum divididur multis modis. Dicitur enim aliquid causa per prius, et aliquid per posterius, sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis: sed ars est causa per prius, et medicus per posterius; et similiter in causa formali, et in aliis causis. Et nota quod semper debemus reducere quaestionem ad primam causam, ut si quaeratur: quare est iste sanus? Dicendum est: quia medicus sanavit et iterum, quare medicus sanavit propter artem sanandi quam habet.

[32.] Sciendum est quod idem est dictu causa propinqua quod causa posterior, et causa remota quod causa prior. Unde istae duae divisiones causarum: alia per prius, alia per

Capitolul V

[31.] După ce s-a văzut, așadar, că există patru cauze, adică cea eficientă, cea materială, cea formală și cea finală, se cuvine a ști că fiecare dintre aceste cauze se divide în multe moduri. Astfel, ceva este numit cauză prin anterioritate, iar altceva este cauză prin posterioritate, precum spunem că arta medicinii și medicul sunt cauza sănătății; însă arta medicală este cauză prin anterioritate, iar medicul este cauză prin posterioritate, și, în mod similar, în ceea ce privește cauza formală, și în ceea ce privește alte cauze. Și fiind știut că, ori de câte ori dorim să reducem problemele la prima cauză, ca atunci când se pune întrebarea: prin ce lucru se produce această sănătate? se cuvine să spunem: pentru că medicul a însănătoșit <bolnavul>, iar în al doilea rând, pentru că medicul însănătoșește conform artei însănătoșirii pe care o posedă.

[32.] Se cuvine a ști că este același lucru când cauza apropiată este numită cauză posterioară, iar cauza îndepărtată, cauză anterioară. De aceea, aceste două diviziuni ale cauzelor: una prin anterioritate, alta prin

posterius; et causarum alia remota, alia propinqua, idem significant. Hoc autem observandum est, quod semper illud quod universalius est, causa remota dicitur, quod autem specialius, causa propinqua: sicut dicimus quod forma hominis propinqua est sua definitio, scilicet animal rationale mortale, sed animal est magis remota, et iterum substantia remotior est. Omnia enim superiora sunt formae inferiorum. Et similiter materia idoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum, et iterum remotius corpus.

[33.] Item causarum alia est per se, alia per accidens. Causa per se dicitur causa alicuius rei inquantum huiusmodi, sicut aedificator est causa domus, et lignum materia scamni. Causa per accidens est illa quae accidit causae per se, sicut cum dicimus grammaticus aedificat. Grammaticus enim dicitur causa aedificationis per accidens, non enim inquantum grammaticus, sed inquantum accidit aedificatori. Et similiter est in aliis causis.

[34.] Item causarum quaedam est simplex, et quaedam composita. Simplex causa quando solum dicitur causa illud quod per se est causa, vel etiam solum illud quod est per accidens: sicut si dicamus aedificatorem esse

posterioritate, ca și una dintre cauze îndepărtată și alta apropiată semnifică același lucru. Trebuie însă observat că acel lucru care e întotdeauna în mai mare măsură universal se numește cauză îndepărtată; ceea ce însă este mai special este numit cauză apropiată: precum spunem că forma omului este apropiată în ceea ce privește definiția sa, adică animal rațional și muritor, dar „animal" este un gen mai îndepărtat, și în al doilea rând substanța este mai îndepărtată. Toate lucrurile superioare sunt forme ale celor inferioare[45]. În mod similar, materia apropiată a statuii este cuprul, dar cea îndepărtată este metalul și, în plus, mai îndepărtat este corpul.

[33.] Apoi, dintre cauze una este prin sine, alta prin accident. Cauza prin sine este numită cauza unui lucru întrucât este de același fel <cu lucrul>, precum constructorul este cauza casei, și lemnul materia scaunului. Cauza prin accident este aceea care se alătură cauzei prin sine, precum spunem că grămăticul construiește. Grămăticul este numit cauza construcției prin accident, nu întrucât este grămătic, ci întrucât se întâmplă să fie constructor. Și în mod similar stau lucrurile și în ceea ce privește alte cauze.

[34.] Apoi, dintre cauze, una este simplă, alta este compusă. Cauză simplă se spune atunci când este numită cauza care este prin sine, sau numai aceea care este prin accident, de pildă atunci când am spune: constructorul reprezintă cauza casei, sau, la

causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus. Composita autem dicitur quando utrumque dicitur causa, ut si dicamus: aedificator medicus est causa domus. Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, „*illud quod sine adiunctione alterius est causa, sicut cuprum idoli, sine adiunctione enim alterius materiae ex cupro fit idolum, et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, vel quod ignis calefacit*". Composita autem causa est, quando oportet plura advenire ad hoc quod sit causa: sicut unus homo non est causa motus navis, sed multi; et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi.

[35.] Item causarum quaedam est actu, quaedam potentia. Causa in actu est quae actu causat rem, sicut aedificator cum aedificat, vel cuprum cum ex eo est idolum. Causa autem in potentia est quae licet non causet rem in actu, tamen potest causare: ut aedificator, dum non aedificat. Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum. Si enim est aedificator in actu, oportet quod aedificet; et si sit aedificatio in actu, oportet quod sit aedificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis quae sunt solum in potentia. Sciendum est autem quod causa

fel, dacă spunem că medicul este cauza casei. Compusă, însă, se spune atunci când fiecare este numit cauză, ca și cum am spune: medicul constructor este cauza casei. Poate fi numită, de asemeni, cauză simplă, într-un al doilea sens, după cum a spus Avicenna: "*acea cauză care, fără adăugarea a ceva este cauză, precum cuprul, în cazul statuii din care, fără a se adăuga vreun lucru, provine statuia; și după cum se spune că medicul face sănătatea, sau că focul încălzește*". O cauză este însă compusă, când este necesar ca mai multe lucruri să constituie cauza: după cum singur omul nu este cauza mișcării navei, dar mai mulți, și după cum o piatră nu este cauza casei, ci mai multe.

[35.] La fel, dintre cauze, una este în act, alta în potență. Cauza în act este aceea care face ca lucrul să fie în act, precum face constructorul atunci când construiește, sau cuprul când din el iese statuia. Cauza în potență, însă, este cea care, deși nu cauzează lucrul în act, poate, totuși, să-l cauzeze: ca în cazul constructorului, atunci când el nu construiește. Și trebuie știut că, vorbind despre cauzele în act, este necesar ca atât cauza, cât și lucrul cauzat să fie simultane; astfel încât, dacă unul este, să fie și celălalt. Astfel, dacă cineva este constructor în act, este necesar să construiască; iar dacă există construire în act, este necesar să existe și constructor în act. Dar acest lucru nu este necesar pentru acele cauze care sunt numai în potență.

universalis comparatur causato universali, causa vero singularis comparatur causato singulari: sicut dicimus quod aedificator est causa domus, et *hic* aedificator *huius* domus.

Trebuie însă știut că o cauză universală se alătură unui cauzat universal, iar cea singulară unuia singular; precum spunem: constructorul este cauza casei, iar *acest* constructor, cauza *acestei* case.

Caput sextum

[36.] Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsecis, scilicet materia et forma, secundum covenientiam principiatorum et differentiam est convenientia et differentia principiorum: quaedam enim sunt idem numero, sicut Socrates et hic homo demonstrato Socrate; quaedam sunt diversa numero et sunt idem in specie, ut Socrates et Plato, qui, licet conveniant in specie humana, tamen differunt numero. Quaedam autem differunt specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis; quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim in eo solum quod est ens. Ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice. Ad huius

Capitolul VI

[36.] Trebuie știut că, vorbind despre principiile intrinseci, adică materia și forma, potrivit cu armonia și diferența celor care provin din principii, există o armonie și o diferență a principiilor. Unele sunt identice ca număr, precum Socrate și acel om, determinat ca fiind Socrate. Altele sunt diferite ca număr, dar sunt identice în ceea ce privește specia, precum Socrate și Platon, care, deși se întâlnesc în specia umană, totuși diferă ca număr. Altele diferă în specie, deși sunt identice în gen, precum omul și măgarul se întâlnesc în genul animal; altele sunt diferite în gen, dar sunt identice numai prin analogie, precum substanța și cantitatea, care nu se întâlnesc în vreun gen, dar sunt identice doar prin analogie: ele se întâlnesc în ceva în măsura în care acel lucru ține de ființă[46]. Ființa însă nu este un gen, întrucât nu se predică în mod univoc, ci analogic. Pentru a înțelege aceasta, trebuie știut că ceva este predicat despre mai

est quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: univoce, aequivoce et analogice.

[37.] Univoce praedicatur quod praedicatur secundum idem nomen et secundum rationem eamdem, idest definitionem, sicut *animal* praedicatur de homine et de asino. Utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis.

[38.] Aequivoce praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut *canis* dicitur de latrabili et de caelesti, quae conveniunt solum in nomine, et non in definitione sive significatione: "*id enim quod significatur per nomen, est definitio*", sicut dicitur in quarto *Metaphysicae*.

[39.] Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significant in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportione vel comparatione vel convenientia, attribuuntur uni

multe în trei feluri: în mod univoc, echivoc și analogic.

[37.] Se predică în mod univoc ceea ce se predică despre același nume și aceeași rațiune, ceea ce înseamnă definiția, precum *animal* se predică atât despre om, cât și despre măgar. Căci fiecare dintre ei se numește animal, și fiecare dintre ei este o substanță animată sensibilă, care este definiția animalului[47].

[38.] Ceea ce se predică în mod echivoc despre ceva, se predică despre cele cu același nume, dar care au o rațiune de a fi diferită: precum *câine* este spus atât despre animalul care latră, dar și despre constelație, care coincid numai în nume, și nu în definiție sau semnificație[48]; "*acel lucru care este semnificat prin nume, este definiția*", după cum se spune în cartea a IV-a a *Metafizicii*[49].

[39.] A fi predicat în mod analogic se spune despre ceea ce este predicat despre multe lucruri, ale căror rațiuni sunt diverse, dar sunt atribuite unui singur lucru la fel[50]: precum *sănătos* se spune atât despre corpul animal, cât și despre urină și poțiune, dar ele nu semnifică în totalitate în același fel în toate, căci se vorbește despre urină ca despre un semn al sănătății, despre corp ca de un subiect, despre poțiune ca de o cauză, dar toate aceste rațiuni se atribuie unui scop unic, anume sănătății. Uneori, cele care se întâlnesc prin analogie, ceea ce înseamnă prin proporție, sau prin comparație, sau prin armonie, se

fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut *medicus* dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis.

[40.] Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis, quia nullum genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus, sed praedicatur analogice. Et hoc est quod diximus quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem analogia.

[41.] Eorum igitur quae sunt idem numero, forma et materia sunt idem numero, ut Tullii et Ciceronis. Eorum autem quae sunt idem in specie diversa numero, etiam materia et forma non est eadem numero, sed specie, sicut Socratis et Platonis. Et similiter eorum quae sunt idem genere, et principia sunt idem

atribuie unui singur scop, așa după cum apare evident din exemplul anterior; uneori se atribuie unui singur agent, precum *medic* se atribuie și aceluia care operează prin arta <medicală> și aceluia care lucrează fără artă, dar cu mijloace băbești, dar și instrumentelor, însă prin atribuirea lor unui singur agent, care este medicina; uneori, însă, prin atribuire la un unic subiect, după cum ființa se spune despre substanță, calitate și cantitate și celelalte categorii.

[40.] Căci substanța nu este ființă în același sens ca și calitatea și cantitatea și celelalte, dar toate sunt numite astfel din cauză că sunt atribuite substanței, care este subiectul celorlalte. Și, din acest motiv, ființa se spune *anterior* despre substanță, și *posterior* despre celelalte[51]. Și, din acest motiv, ființa nu este genul substanței și al cantității, întrucât nici un gen nu este predicat prin anterioritate și posterioritate despre speciile sale, dar se predică în mod analog. Iar aceasta înseamnă că noi am afirmat că substanța și cantitatea sunt diferite în ceea ce privește genul, dar sunt identice prin analogie.

[41.] În cazul celor care sunt identice ca număr, forma și materia sunt identice ca număr, precum este în cazul lui Tullius și al lui Cicero. Acelea care sunt identice în specie, dar diferite ca număr. Ele comportă materie și formă, și nu sunt identice ca individuale, dar sunt identice ca specie, precum este cazul cu Socrate și Platon. Și în mod similar, la acelea care

genere: ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum quae conveniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem.

[42.] Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materia substantiae et quantitatis, et similiter forma et privatio differunt genere, sed conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum.

Explicit tractatus.

sunt identice în gen, și principiile sunt identice în gen: precum sufletul și trupul calului și cele ale măgarului diferă ca specie, dar sunt identice în gen; în mod similar, în cazul celor care se întâlnesc doar prin analogie, principiile coincid numai prin analogie, sau proporție.

[42.] Materia, așadar, forma și privația, sau potența și actul sunt principiile substanței și ale celorlalte genuri[52]. Totuși, materia substanței și a cantității, și în mod similar, forma și privația diferă prin gen, dar se întâlnesc numai prin proporție prin aceea că, precum se raportează materia substanței la substanță în rațiunea de a fi a materiei, tot astfel se raportează materia cantității la cantitate. Precum substanța este cauza celorlalte, astfel principiile substanței sunt principiile tuturor celorlalte.

Se încheie tratatul.

Summa contra gentiles, I, 34

Quod ea quae dicuntur de Deo
et creaturis analogice dicuntur

Sic igitur ex dictis quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce, neque aequivoce, sed analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum, ut eius subiectum, medicina, ut eius effectivum, cibus, ut eius conservativum, urina, ut eius signum; alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, nod ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et

Summa contra gentiles, I, 34

Cele care care se spun despre <raportul dintre> Dumnezeu și creatură se spun în mod analogic

Din cele spuse rezultă, așadar, că cele spuse despre Dumnezeu și alte lucruri nu realizează o predicație univocă, nici una echivocă, ci una analogică, adică una raportată la o ordine sau în raport cu ceva unic. Acest lucru poate fi înțeles în două feluri: într-un fel, după cum mai multe <realități> întrețin un raport cu ceva unic, după cum un viețuitor este numit ca fiind sănătos în raport cu o singură sănătate, înțeleasă ca subiect al ei; medicina, ca principiu de realizare a ei; hrana, ca principiu de conservare a ei; urina, ca indiciu al ei. Într-un alt fel, după cum între două <realități> se realizează o ordine sau o raportare, dar nu la altceva, ci la unul dintre ele, după cum ființa se rostește despre substanță și despre accident, în măsura în care accidentul se raportează la substanță, dar nu în măsura în care substanța și accidentul se raportează

accidens ad aliquod tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed modo secundo.

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen, et secundum rem quandoque; quandoque vero non idem: nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius: idem invenitur prius et secundum nominis rationem, et secundum rei naturam. Sic substantia est prior accidente natura in quantum substantia est causa accidentis: et cognitione, in quantum substantia in diffinitione accidentis ponitur, et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero illud quod est prius secundum naturam est posterius secundum cognitionem, hinc in analogicis non est idem ordo secundum rem, et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi, quae est in sanitavis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu. Sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo

la un al treilea termen. În acest fel, termenii care se referă la Dumnezeu și la celelalte lucruri nu se rostesc în chip analogic în primul sens (căci ar trebui, <în acel caz>, să considerăm ceva mai presus de Dumnezeu), ci în al doilea sens[53].

În acest fel, printr-o predicație analogică este atinsă aceeași ordine atât după nume cât și, uneori, potrivit lucrului real, alteori însă nu este atinsă aceeași <ordine>. Căci ordinea numelui urmează ordinea cunoașterii, deoarece ea este semn al conceperii inteligibile. Așadar, atunci când ceea ce este anterior potrivit lucrului real, este regăsit ca anterior și în cunoaștere, atunci același lucru este vădit ca fiind anterior atât potrivit rațiunii numelui, cât și potrivit naturii lucrului real. În acest sens substanța este anterioară accidentului după natură, în măsura în care substanța este cauză a accidentului, iar după cunoaștere, <ea este anterioară> în măsura în care substanța este pusă în definiția accidentului. De aceea ființa se rostește față de substanță mai degrabă decât față de accident, atât potrivit naturii lucrului real, cât și potrivit rațiunii numelui. Însă, atunci când ceea ce este anterior potrivit naturii este posterior potrivit cunoașterii, în <predicațiile> analogice nu există aceeași ordine potrivit lucrului real și potrivit rațiunii numelui: după cum puterea de a însănătoși, care se găsește în cel care însănătoșește, este anterioară în mod natural față de sănătatea care se găsește în viețuitor, asemeni cauzei față de efect. Dar pentru că noi cunoaștem această putere prin efectul ei, noi o și

etiam ex effectu nominamus; et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius: unde et nominari dicitur a suis causatis.

numim atunci prin acest efect. Și din acest motiv are loc faptul că ceea ce însănătoșește este anterior în ordinea lucrului real, însă despre vietuitor se spune mai întâi că este sănătos potrivit cu rațiunea numelui. Așadar, pentru că noi răzbatem la cunoașterea lui Dumnezeu de la <cunoașterea> altor lucruri, <referința> reală a numelor rostite despre Dumnezeu și despre celelalte lucruri este anterioară în Dumnezeu, în raport cu el însuși, pe când rațiunea numelor este posterioară: de aceea atribuirea numelor se face de la cele pe care el le-a cauzat[54].

Note

[1] Distincția dintre contingență și necesitate, în întreaga paradigmă de cunoaștere aristotelică moștenită de Sfântul Toma, are drept suport ontologic distincția dintre spațiul sublunarului și spațiul celest: acest fapt nu exclude prezența necesității în spațiul sublunar, sub forma legilor naturii, manifeste totuși doar la nivelul speciilor, dar exclude prezența contingenței în spațiul celest (cf., pentru aceasta, Aristotel, *Despre cer*, I, sau *Metafizica*, 1050b 6-34, sau Sfântul Toma din Aquino, *De ente et essentia*, V-VI).

[2] Sfântul Toma va restrânge, în paragraful următor, semnificația termenului „materie" la ceea ce se află în vederea ființei substanțiale, urmând ca „materia" existentă în vederea ființei accidentale să fie denumită fie „materie în care", fie subiect. Această distincție terminologică nu este totuși funcțională în cadrul aristotelismului, subiectul sau materia desemnând adesea aceeași realitate. Dar distincția din acest capitol pregătește definirea materiei ca fiind unul dintre principiile naturii (paragraful 5).

[3] Deosebirea dintre materia *„din care"* și materia *„în care"* pregătește o observație care stă la baza analizei devenirii din paragrafele următoare: trebuie să deosebim între substratul permanent al tuturor lucrurilor (materia din care) și substratul unui anumit lucru (materia în care), pentru a putea înțelege de ce lucrurile sunt individuate. Este posibil ca materia „în care" să

desemneze același lucru cu ceea ce Sfântul Toma numește, în alte opere, *materia signata*, o materie determinată *anume* pentru un lucru individual (cf. *De ente et essentia*, II).

[4] *Forma substantialis* semnifică pentru Sfântul Toma acea formă capabilă să determine ființa unui lucru în sens substanțial și nu accidental, ea opunându-se unei forme accidentale.

[5] Această formulă, scrisă la începutul carierei filosofice a Sfântului Toma, ne poate da o idee despre rolul fundamental pe care îl avea forma în realitatea unui lucru: *forma dat esse* reprezintă însă o formulă pe care Sfântul Toma o preia de la Avicenna, pentru care raportul dintre formă și materie privilegiază rolul activ al formei, până la a gândi creația însăși ca pe o atribuire de forme materiei de către un agent prim divin, care va primi și numele de *dator formarum* (dătător de forme - cf. É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1993, p. 328). Dar această concepție asupra creației, mai degrabă platoniciană decât autentic creștină, va fi ulterior abandonată de Sfântul Toma din Aquino, în favoarea unei teorii diferite de cea dintâi și în care ființa este act (*esse est actus*), iar gestul creator al lui Dumnezeu nu este acordarea unei forme, ci un „dar al ființei" (*donum essendi*) pe care Creatorul îl face creaturii sale. Astfel, într-adevăr, în ordinea esenței lucrului, adică a *ceea ce* este el, forma îl determină (cf. *Summa Theologica*, I, q. 42, a.1). Dar există totuși o distincție a oricărei creaturi între *ceea ce el este* și *faptul că el este* (de care se ocupă tratatul *Despre ființă și esență*), astfel încât și cauzalitatea divină ar putea fi gândită pe două planuri. Această dublă cauzalitate, inexistentă în tratatul *Despre principiile naturii*, o regăsim în comentariul Sfântului Toma la *Liber de causis*, lectio 25, unde spune: *Există însă o cauză dublă a faptului de a fi, anume forma, prin care ceva se află în act, și agentul care face ca lucrul să fie în act. - Est autem duplex causa essendi, scilicet forma, per quam aliquid actu est, et agens quod facit actu esse*". Această din urmă cauzalitate

reprezintă felul în care Sfântul Toma își depășește propria poziție din tratatul *Despre principiile naturii*. Cele două tipuri de cauzalitate au fost denumite de părintele Cornelio Fabro *cauzalitate predicamentală* și, respectiv, *cauzalitate transcendentală* (cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalité chez Saint Thomas d'Aquin*, éd. B. Nauwelaertes, Paris - Louvain, 1961, p. 357).

[6] Cf. și nota anterioară. Formula *„forma este actul"* este imprecisă, pentru că ea nu explică de ce indivizii aceleiași specii se deosebesc între ei, deși ei actualizează, într-adevăr, aceeași formă care aparține speciei. Dacă materia îi individuează, atunci ar trebui ca și ea să aibă acces la universal (Aristotel spusese deja că ea este *hos katholou*, cf. *Metafizica*, 1035b 17). Înseamnă că actul unui lucru trebuie să reprezinte forma, fără să fie ea propriu-zis forma: problema angajează în acest moment statutul universalului însuși: cum poate fi același universal în mai multe lucruri, dar să rămână totuși universal? Astfel, forma poate fi actul, fără ca actul să fie totuși forma: pentru Aristotel, el este *to ti en einai - ceea ce era pentru a fi* (cf. *Metafizica*, 1929b13), lucru pe care latinii îl vor denumi prin expresia *quod quid erat esse* sau, mai simplu, *quidditas* (pentru discuția completă asupra problemei, vezi P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, București, 1998, pp. 359 și urm.).

[7] Prin urmare, orice formă este fie accidentală, fie substanțială. Faptul că un lucru este *individual* se datorează întotdeauna, în parte, unei forme substanțiale, dar faptul că un lucru este întotdeauna *concret* se datorează prezenței unei forme accidentale.

[8] Cf. Aristotel, *Despre generare și corupere,* I, 3.

[9] Această ultimă afirmație se bazează pe distincția dintre subiect și materie de la paragraful 2. Faptul că privația este principiu al naturii permite existența multiplului în natură (cf. și nota 12 despre o posibilă „istorie a privației"). Faptul că nu orice formă se potrivește cu orice materie avusese pentru

Aristotel deja o excelentă aplicație în teoria sufletului, unde el folosea acest argument pentru a respinge transmigrația sufletului (cf. *De anima*, 407b 24).

[10] Privația este neființa care trebuie admisă pentru a putea explicita devenirea lucrului concret: pentru Aristotel ea este chiar neființa în sine: *„Noi spunem că materia și privația sunt diferite, iar dintre acestea, materia reprezintă neființa prin accident, iar privația reprezintă neființa în sine. Materia este întrucâtva aproape ființă, pe când privația nu este deloc“* (cf. *Fizica*, 192a 3-6).

[11] Condiția existenței sublunare umane este aceea de a nu avea niciodată acces la formele substanțiale existente ca atare. Ele sunt întotdeauna date împreună cu o formă accidentală, dat fiind faptul că devenirea lumii este eternă și ea are loc întotdeauna numai de la ceva concret la altceva concret determinat.

[12] Spre deosebire de paragraful 5, unde Sfântul Toma părea să fi deosebit între formă și act, aici el revine la formula de la paragraful 3, care suprapune forma și actul. Generarea are ca scop realizarea formei, dar această realizare nu este forma însăși, ci lucrul individual.

[13] Diferența dintre materie și privație (cf. pasajul din *Fizica* mai sus citat) le face pe acestea, totuși, să se găsească în același subiect: semnificația acestui fapt este extrem de importantă pentru întreaga tradiție platonico-aristotelică, deoarece din acest pasaj reiese faptul, implicit, că privația nu există decât într-un subiect *deja* determinat, în vreme ce materia poate fi înțeleasă ca materie primă propriu-zisă, sau ca materie desemnată (numită în paragraful 2 subiect). Dar faptul că neființa nu are un sens în sine (căci ea este, considerată în sine, neființă) reprezintă pentru noi o ultimă verigă a unui lanț de polemici ale filosofiei grecești care a degajat treptat acest concept: dacă pentru Parmenide din Eleea (fr. Diels B.3 și Diels B.8) neființa este total lipsită de sens (ceea ce implicit face predicația cu neputință), în dialogul

Sofistul al lui Platon neființa, într-un sens relativ, adică neființă a cuiva determinat, are sens, ceea ce ar implica faptul că atât o idee cât și negarea ei coexistă în lumea inteligibilă. Aristotel va încerca să depășească această poziție, spunând că neființa nu are sens la nivelul termenilor, ci numai la nivelul copulei care leagă termenii, adică acolo unde este deja prezentă judecata (cf. *Metafizica*, 1088b 35 - 1089b 19, iar pentru discuția exegetică asupra problemei, cf. Aubenque, *op. cit.*, pp. 129-133). În acest fel, privația este neființa care se impune acolo unde lucrul concret a trecut deja prin întâlnirea dintre o formă și un subiect, ceea ce este un corespondent real al predicației logice. Consecința imediată este aceea că, pentru paradigma de gândire peripatetică, omul are la dispoziție în lumea sublunară numai lucrurile concrete, tot așa cum la nivelul logicii sensul este dat numai la nivelul predicației.

[14] Pasajul este dificil ca sens, deoarece privația a funcționat în paragraful anterior ca un principiu al naturii necesar pentru individuarea lucrurilor, în vreme ce aici exemplul orbului reprezintă o privație accidentală. Mai precis, faptul că un om are capacitatea de a vedea este o privație *esențială* de faptul de a nu vedea, în vreme ce faptul de a fi orb este o privație *accidentală* de faptul de a vedea. Prin urmare, în aceste paragrafe sunt prezente două tipuri de privație: una esențială, alta accidentală. Fraza următoare, care vorbește de generarea focului, se referă la privația esențială.

[15] Deoarece nu poate exista în sine o privație absolută, principiul privației se referă la *natură* în măsura în care ea devine și nu la ființa ei. Multiplul pe care privația îl asigură implică în mod necesar devenirea. În plus, privația se asociază în mod necesar cu lumea sublunară. Deși nu știm în ce măsură privația poate privi domeniul celest, este un fapt sigur acela că privația nu se poate referi la primul motor. Din această observație rezultă faptul că titlul tratatului „*Despre principiile naturii*" poartă ca

semnificație a termenului *natură* aceea de „lume sublunară“. Privația nu poate fi, ar rezulta de mai sus, principiu al ființei, ci numai al naturii (care presupune existența devenirii). Dar atunci când ontologia dorește să folosească principiul privației, ea o poate face numai dacă admite și ea existența devenirii.

[16] Faptul că privația este un principiu prin accident nu înseamnă că el poate lipsi din realizarea naturii. Privația este necesară pentru existența devenirii, dar în același timp ea nu este totuși, în curgerea devenirii, previzibilă. Cel dintâi aspect îi dă caracterul de principiu, pe când cel de-al doilea, caracterul accidental.

[17] În acest context, Sfântul Toma se referă la materie în sensul ei de subiect, stabilit în paragraful 2 al tratatului. Numai în acest din urmă sens materia poate fi principiu al *naturii*, deoarece natura pare a desemna aici, așa cum spusesem mai sus, lumea sublunară a obiectelor concrete și aflate în continuă devenire. Continuitatea acestei deveniri asigură caracterul necesar al privației. Dar, pentru diferența dintre materie și privație, se poate consulta *Fizica*, 192a 3-6.

[18] Acest lucru nu va însemna totuși că ar putea exista, pentru percepția noastră cel puțin (așa cum va spune paragraful imediat următor), o materie fără privație: eternitatea materiei se alătură și eternității actualizării.

[19] Această „materie primă“, numită aici printr-o transliterație grecească, fusese deja semnalată conceptual în paragraful 2 al tratatului sub numele simplu de materie. Ideea de a translitera termenul grecesc prin *yle* ar putea avea două surse: una dintre ele este folosirea aceleiași transliterații în unele tratate ale școlii de la Chartres din secolul al XII-lea (de pildă la Bernard de Chartres, citat de Ioan din Salisbury în *Metalogicon*, P.L., vol. 199, coll. 823-964), sau ar putea avea ca sursă folosirea în lumea arabă a aceleiași transliterații (prezentă în Avicenna, *Sufficientia,* I, 2, în ****Despre eternitatea lumii*, ed. Iri, București, 1999,

pp. 66-67). Având în vedere autorii citați în tratatul *Despre principiile naturii,* cea de-a doua variantă este mai plauzibilă.

[20] Această „comparație" pregătește, din interiorul științei fizicii, teoria analogiei semnificațiilor ființei, expusă la sfârșitul tratatului: faptul de a nu avea acces la materia primă în ordinea fizicii este echivalent cu faptul de a nu avea acces, în ordine ontologică, la ființa în sine. Această dublă precaritate aduce cu sine pentru fizică necesitatea unor principii ale naturii care să explice devenirea și necesitatea unor cauze care să explice ființa. Pentru enunțul materiei prime care poate fi cunoscută numai prin intermediul unei analogii cu diferite raporturi individuale între materie și formă, cf. *Fizica*, 191a 7-12.

[21] Aceeași ambiguitate din paragrafele anterioare (cf. nota 5) însoțește și aici semnificația *formei*: aici cuvântul pare a se referi la actul lucrului concret.

[22] Semnificația *„stărilor"* ființei se referă la faptul că, atât pentru Aristotel cât și pentru Sfântul Toma din Aquino, ființa este manifestă sub aspectul unor stări de compunere a materiei cu forma, care sunt lucrurile concrete. Universalele apar atunci ca simple funcții ale acestor stări, iar ființa în calitatea ei de ființă este de fapt „stare" (cf. Virgil Ciomoș, *Ho pote on sau omonimia clipei*, III, în *Studia universitatis „Babeș-Bolyai", seria Philosophia,* XXXVIII, 1/1993, pp. 65-86).

[23] Așa cum s-a putut observa până acum, cele trei principii ale naturii sunt capabile să ofere o explicitare raportului Unu-multiplu, și acesta pare a fi motivul pentru care ele sunt gândite ca principii ale naturii. Totuși, explicația generării este diferită de această triadă de principii, motiv pentru care orice generare are nevoie de o cauză eficientă. În acest fel intervine, în cele de mai jos, discuția asupra distincției dintre principii și cauze.

[24] Cu această afirmație, Sfântul Toma depășește formula din paragraful 3, conform căreia *„forma dă ființă"*: necesitatea

agentului, în afară de formă, deschide și drumul către deosebirea dintre act și formă, inexistentă încă în paragraful 3 al tratatului, dar precizată de Sfântul Toma în alte contexte (cf. nota 6).

[25] Cf. Aristotel, *Metafizica*, II, 994b 10-12, unde Aristotel face referire la necesitatea existenței unei cauze finale, iar pentru raportul dintre cauza finală și posibilitatea agentului de a delibera asupra finalității, cf. *Fizica,* II, 8.

[26] Textul tomist, care își găsește o bună clarificare în exemplul lui Avicenna din paragraful următor, pare a ascunde în acest paragraf o contradicție. Cum este cu putință să nu cunoști finalul unei acțiuni, dar în același timp să fii cauza lui voluntară? De fapt, Sfântul Toma pune problema unei continuități a percepției pe care o putem realiza numai prin asocierea ei cu conceptul (proces despre care Aristotel vorbise în *De anima,* III, 6).

[27] Observația lui Avicenna se referă la faptul că sufletul poate avea continuitatea unei percepții fără a avea conștiința fiecărui moment în parte: nu este necesar, de exemplu, să ne gândim la fiecare pas pentru a-l face, ci dispoziția noastră naturală poate suplini conștientizarea procesului: acest lucru dovedea, pentru Aristotel, faptul că activitatea simțurilor nu trebuie dublată de un al șaselea simț pentru ca unitatea lor să fie afirmată (cf. *Despre suflet*, III, 2).

[28] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1013a 16-17: "*În tot atâtea accepții se iau și cauzele <ca și principiile>, căci există tot atâtea cauze ca și principii*". Totuși, în ceea ce privește sinonimia principiilor și a cauzelor, Aristotel își exprimă câteva rezerve în *Fizica*, I, 7, unde principiile sunt într-un sens două (materia și forma), iar în alt sens ele sunt trei (materia, forma și privația), în vreme ce cauzele sunt întotdeauna în număr de patru (materială, formală, eficientă și finală - cf. *Fizica,* II, 7).

[29] Cf. Aristotel, *Fizica,* 191a 10 sqq. (pentru numărul principiilor), dar și 198a 15 sqq. (pentru numărul cauzelor).

[30] Cf. Aristotel, *Fizica,* I, 1. Discuția asupra statutului principiilor este reluată în paragrafele 6 și 7 ale aceleiași cărți.

[31] Cf. Aristotel, *Metafizica*, XII, 1070b 22-25.

[32] În accepția tratatului, adevărata deosebire dintre principii și cauze este privația, care este principiu fără a fi și cauză. Forma și materia sunt și principii și cauze, deci ele se pot referi atât la ființă cât și la devenire. Dar privația se poate referi numai la devenire (cf. paragraful 9 al tratatului), de unde rezultă că ea poate fi doar principiu, fără a putea fi numită cauză.

[33] Există o asemănare, în acest sens, între elemente și materie primă: nici una dintre ele nu este o determinație a altceva decât ele însele; există însă și o deosebire: realul concret nu păstrează niciodată materia primă ca atare, însă el păstrează elementul ca atare. Din aceste motive, credem, ontologia ar fi interesată în primul rând de materia primă și în mai mică măsură de element, în vreme ce fizica ar trebui să fie mai degrabă interesată de element și în mai mică măsură de materia primă.

[34] Cf. Aristotel, *Metafizica*, V, 1014a 26-27.

[35] Cf. Aristotel, *Despre generare și corupere*, II, 4, unde Aristotel susține faptul că elementele sunt eterne deoarece, în cadrul generării și al coruperii, ele trec de fapt unul în celălalt.

[36] Referința este la comentariul lui Averroes la *Metafizica*, V, capitolul 3.

[37] Absența și prezența reprezintă aici nume sinonime ale principiului privației. Sursele exemplului corăbierului absent sau prezent se găsesc la Aristotel, *Metafizica*, 1013b 12-16 și în *Fizica*, 195a 13-14.

[38] Definiția este imprecisă, atât în contextul aristotelismului cât și în cel al tomismului ulterior. În contextul aristotelic, sufletul este *„act al corpului natural dotat cu organe“* (cf. *De anima*, 412b 3-4), iar în contextul filosofului creștin, una dintre ultimele lucrări ale Sfântul Toma din Aquino, tratatul *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, comentează în primul capitol

al său teoria aristotelică a sufletului, expunând doctrina unicității formei substanțiale a sufletului înțeles ca entelehie unică a unui singur corp (cf. Sfântul Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, traducere, note și comentarii de Al. Baumgarten, ed. Decalog, Satu Mare, 1997). Imprecizia definiției provine din ambiguitatea formei care, în acest tratat de tinerețe al Sfântului Toma, *„dă ființă"* lucrurilor, fără a se deosebi, deocamdată, *quidditatea* de formă (pentru deosebire, vezi și notele 4 și 5).

39 Existența unei cauze finale în natură reprezintă un fapt comun pentru întreaga natură aristotelică. Filosoful repetă adesea propoziția *„Natura nu creează nimic fără scop"* (cf., de ex., *Despre cer*, 291a 24, *Despre părțile animalelor*, 686a 22, *Despre generarea animalelor*, 744a 36 și altele).

40 Cf. Aristotel, *Fizica*, 194b 8-9. Sensul pasajului aristotelic este, totuși, ușor diferit de sensul trimiterii, fiindcă Aristotel se referă la faptul că o anumită materie poate primi o anumită formă, prin urmare *„materia face parte dintre relative, fiindcă unei materii diferite îi revine o formă diferită"*. Este interesant că Aristotel nu spune nimic aici despre faptul că, deși diferită, forma ar trebui să fie totuși unică, pentru a desemna apartenența la clasele logice: el a rezolvat această dificultate în *Metafizica*, IX, arătând faptul că ceea ce este unic în fiecare lucru nu este propriu-zis materia sau forma, ci compusul, înțeles ca act (*quidditate* - cf. nota 2) diferit atât de materie cât și de formă.

41 Cf. Aristotel, *De animalium incessu*, 16, 713b 1-3.

42 Termenul *complementum*, tradus aici direct prin *complement*, face referire la agentul care aduce o realitate de la un statut îndepărtat de perfecțiune la un altul mai apropiat de perfecțiune. În exemplul Sfântului Toma, bărbatul este *complement* al copilului întrucât îl educă pentru a deveni bărbat.

43 Textul face aluzie la una dintre cele mai importante teorii ale ontologiei aristotelice: teoria anteriorității actului față de

potență, expusă în *Metafizica*, IX, 8, 1049b 4 sqq. În acest pasaj, pentru Aristotel, actul este anterior potenței, după rațiune, după substanță, dar și după timp. Aparent, opinia lui Aristotel în privința anteriorității temporale a actului față de potență pare a intra în contradicție cu pasajul de la finalul paragrafului 26. Totuși, nu există o contradicție, cât mai degrabă o echivocitate: timpul înțeles ca scurgere a clipelor admite, o spune chiar pasajul citat, într-un fel anterioritatea potenței față de act, în alt mod - invers. Dacă putem, așadar, „citi" timpul în două maniere, este evident că timpul scurgerii liniare aduce cu sine anterioritatea potenței față de act, în vreme ce timpul înțeles "*ca un cerc*" (*Fizica*, 223b 28-29), în care ceea ce întemeiază este întotdeauna anterior dar și scop final, aduce cu sine anterioritatea actului față de potență.

[44] Această "anterioritate" este, de fapt, rezumatul teoriei anteriorității actului față de potență după substanță și după rațiune, expuse de Aristotel în *Metafizica*, IX, 8, 1049b 4 sqq (cf. și nota anterioară).

[45] Afirmația este riscantă: faptul că toate realitățile "superioare" sunt forme ale celor inferioare provine din tradiția ontologiei și cosmologiei greco-arabe. Ea implică existența unei diferențe între zona sublunară și zona celestă, în care, pentru Aristotel, raportul dintre act și potență se distribuie în mod diferit: în zona sublunară există potență și act pentru toate categoriile, în vreme ce, în zona celestă, acest cuplu care descrie realitatea este funcțional doar în cazul categoriei locului (cf. *Metafizica*, 1050b 6-34). Dar cerul are în același timp continuitate cu realitățile terestre (cf. *Meteorologicele*, I, 1, 339a 21 32). Tradiția interpretărilor lui Averroes a asimilat acest cer cu intelectul posibil, care era, deja, pentru Aristotel, un „loc al ideilor" (cf. *De anima,* 429a 27). Toate aceste remarci conduc la ideea, prezentă în filosofia arabă, că cerul (inteligibil) este cel care aduce în act realitățile din lumea sublunară. Însă chiar acesta

pare să fie sensul frazei Sfântului Toma pe care o comentăm aici. Implicația ei directă ar fi determinismul astral. În realitate, Sfântul Toma respinge ideea determinismului astral (cf. *Summa Theologica*, Q.116, art. 4, dar și micul tratat *De iudiciis astrorum*, scris cca 1269 - 1270), fără a contesta totuși posibilitatea susținerii eternității lumii (cf. tratatul *Despre eternitatea lumii*, în *** *Despre eternitatea lumii*, ed. Iri, București, 1999, pp. 84-97). Această teză, conform paradigmei de gândire greco-arabe, implica existența cerului inteligibil care predetermină lumea sublunară și care este etern. Fără a se dezice de eternitatea lumii, Sfântul Toma nu se putea elibera total de ideea determinismului astral.

46 „Arborele ființei" pe care îl expune aici Sfântul Toma urmează de fapt un șir de semnificații pe care Aristotel le dă unității (cf. *Metafizica*, 1016b 32-33). Este interesant de remarcat astfel faptul că teoria analogiei pe care Sfântul Toma o expune în acest capitol nu pleacă de la o analiză a semnificațiilor ființei, ci de la o analiză a semnificațiilor unității.

47 Cf. Aristotel, *Categorii*, I, 1a 6-10.

48 Cf. Aristotel, *Categorii*, I, 1-5.

49 Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1012a 23-24.

50 Această definiție a analogiei, deocamdată inexplicită, ar putea pune în încurcătură cititorul, deoarece exemplul sănătății, dat mai jos, ar putea aparține și paronimelor: ele sunt (cf. *Categorii*, I) *„toate câte își trag de la ceva desemnarea lor pe baza numelor"* (trad. C. Noica, Humanitas, 1994). Analogia descrisă aici de Sfântul Toma pare să excludă echivocitatea, și atunci ea s-ar putea referi, în baza aceluiași exemplu, la cele care își trag de la ceva desemnarea lor, dar nu pe baza numelor, ci pe baza semnificației. În acest sens, în mod evident, paronimia și analogia, ca modalități de semnificare, se deosebesc.

51 Prioritatea substanței în raport cu celelalte categorii în cadrul semnificării ființei reprezintă faptul că între categorii și

ființă nu există un raport accidental. Dar analogia *per prius et per posterius* va juca un rol fundamental în teoria analogiei ființei la Sfântul Toma, fiind principala interpretare pe care Sfântul Toma o dă teoriei categoriilor aristotelice (pentru lămuriri, cf. *Postfața* de Alin Tat și *Bibliografia*).

[52] După cele două descrieri ale analogiei din paragrafele anterioare (39 și 40), Sfântul Toma propune acum o motivare a teoriei sale: există un raport de analogie între categorii deoarece în fiecare există cele trei principii ale naturii care funcționează analogic. Această motivare orientează însă într-un anumit fel particular teoria analogiei: de vreme ce materia, forma și privația sunt principii ale *naturii*, înseamnă că analogia inter-categorială este funcțională numai în cazul limbii umane care desemnează o realitate sublunară: ea nu este valabilă în nici un caz pentru domeniul cerului, fiindcă acolo categoriile nu pot fi în analogie, fiindcă cel puțin în cazul locului (cf. nota 41) distribuția actului și a potenței este diferită de a celorlalte categorii.

[53] Așa cum se poate observa printr-o comparație cu paragrafele 39-41 ale tratatului *Despre principiile naturii*, cele două tipuri de analogie se regăsesc și în fragmentul din *Summa contra gentiles*, scrisă în deceniul șapte al secolului al XIII-lea de Sfântul Toma, spre sfârșitul vieții sale. Una dintre deosebiri este aceea că în *Despre principiile naturii*, Sfântul Toma aplică teoria la raportul categoriilor față de ființă, în vreme ce în *Summa contra gentiles* el aplică teoria raportului dintre creatură și Creator. Cealaltă deosebire este aceea că, în cel dintâi tratat, el se bazează pe faptul că la nivelul tuturor categoriilor există cele trei principii ale naturii, iar această prezență face posibilă analogia lor, în vreme ce în *Summa contra gentiles*, el renunță la acest mod de a realiza analogia, bazându-se numai pe faptul că între creatură și Creator există un raport asemănător celui dintre substanță și accident, dar nu în sensul că lumea creată ar fi un accident al Creatorului ei, ci în sensul că ființa (*ens*) se

distribuie inegal Creatorului și creaturii: ea se distribuie Creatorului prin sine (prin aceea că ea nu are nici un sens mai general decât Creatorul, ci Dumnezeu este ființă prin sine – cf. *Summa contra gentiles*, I, 21-22 –, iar creaturii prin compunerea dintre substanță și accident). Acesta este și motivul pentru care Sfântul Toma pune această schemă conceptuală în termenii indistincției dintre ființă și esență la nivelul Creatorului și a distincției dintre cele două concepte la nivelul creaturii. În concluzie, putem spune că analogia din *Despre principiile naturii* este una predicamentală, adică una care se referă la raportul dintre ființă și categorii, pe când cea din *Summa contra gentiles* este una transcendentală, adică una care se referă la raportul dintre Creator și creatură.

[54] Altfel spus, diferența dintre analogia predicamentală și cea transcendentală (cf. nota anterioară și studiul lui Alin Tat de la sfârșitul volumului) constă în faptul că ordinea realului și ordinea cunoașterii sunt identice în cazul analogiei predicamentale, în vreme ce, în cazul analogiei transcendentale, ele sunt orientate invers una față de cealaltă.

POSTFAȚĂ

Doctrina analogiei ființei la Sfântul Toma din Aquino

1. Introducere

Problema analogiei ființei este o problemă legată de interpretarea medievală a relației dintre categoriile ființei, propusă de Aristotel în doctrina sa ontologică. Această interpretare se naște în comentariile arabe ale *Metafizicii*, anterioare secolului al XIII-lea, și în cele latine din secolul al XIII-lea. Multiplele dificultăți ale acestei teorii provin din încercarea de a o aplica la raportul dintre Dumnezeu și creaturile sale. Aceste dificultăți sunt ilustrative pentru marea temă a filosofiei europene, care privește raportul dintre ființă și Dumnezeu, precum și raportul (subiacent) dintre filosofie și, respectiv, teologie. Vom trata, însă, în acest studiu problema analogiei ființei la Sfântul Toma din Aquino, lăsând în umbră problema originii acestei doctrine. Deși este posibil ca ea să se găsească deja la Aristotel, credem că polemica deschisă în jurul acestei probleme[1] trebuie reluată printr-o prealabilă încercare de clarificare a sensului tomasian[2] al doctrinei analogiei ființei.

La câteva veacuri după Sfântul Toma, Cajetan a dat o soluție proprie problemei analogiei, diferită de cea tomasiană – chiar dacă el se dorea un continuator fidel al acestuia –, ceea ce a influențat o întreagă școală ulterioară[3]. De aici provin și unele rezerve față de neotomismul de la începutul secolului nostru, inerente celui care vrea să abordeze problema analogiei la Sfântul Toma, dublate de necesitatea recurgerii la scrierile originale. „*La lucrurile însele!*“, iar în cazul nostru, la textul - sursă!

Deși nu ne vom pronunța nici în chestiunea pertinenței unei analize pur filosofice a operelor tomasiene, totuși am putea păstra unele rezerve în privința unei asemenea interpretări, având în vedere că Sfântul Toma a exercitat întreaga sa viață un magisteriu explicit teologic.

A-l trata în secolul al XX-lea pe Sfântul Toma ca filosof provine și din impulsul dat de Étienne Gilson în anii '30 în vederea unui asemenea ton al cercetării, precum și din disputa în jurul condiției de posibilitate a unei filosofii creștine, care să fie în întregime filosofie și, totuși, să țină cont de aportul epistemologic adus de revelație[4]. Dar demersul filosofic de situare a doctrinei analogiei ființei în ansamblul metafizicii Sfântului Toma trebuie să țină cont și de relația acesteia cu concepte conexe, așa cum sunt cele de participare și cauzalitate, în formularea părintelui Cornelio Fabro :

„Problema analogiei e strâns legată de structura generală a metafizicii tomasiene, și aceasta se dezvoltă făcând un constant apel la principii, după tensiunea act-potență (Aristotel) și participant-participat (Platon). Cele două grupe comportă în mod clar o *reductio ad unum*. Prioritatea și rolul principal pe care analogia numită de atribuire (*proportionis*) le ia în gândirea tomasiană în raport cu analogia pur formală și posterioară, de proporționalitate, se bazează pe principiul însuși al tomismului, adică pe prioritatea actului asupra potenței (aristotelism) și a actului ființei asupra oricărui alt act (platonism)“[5].

Tot părintele Cornelio Fabro este cel care a pus în evidență și aportul neoplatonismului, prin intermediul noțiunii de participare, la metafizica tomasiană, care – conform vulgatei – ar fi doar un „aristotelism botezat“, pentru a putea fi acceptat de creștini.

Doctrina analogiei ființei se sprijină pe concepția generală despre ființă.

2. Miza problemei

Trebuie să ne ocupăm de corespondența ce există, la Sfântul Toma, între unitatea ideii de ființă și structura reală a ființei. Pentru noi, a gândi înseamnă a unifica. Acest fapt presupune o unificare conceptuală

impusă diversității realului. Este legitimă această operație? Dacă răspunsul la această întrebare este afirmativ, atunci doctrina analogiei oferă o cale de mijloc între monismul absolut și pluralismul radical care, ambele, ar putea ruina metafizica.

Pentru creștinul Toma problema ia o altă turnură: tot ceea ce există în această lume este creat, își are ființa în dependența absolută față de Creator, iar chestiunea studiată devine una a relației între ființe și Cel care este ființă absolută. Cauza ființei relative ține de creație, în vreme ce unitatea ființei provine din participarea la ființa divină. Reformulată în plan teologic, dualitatea pomenită ar putea conduce la problema unei opțiuni imposibile între panteism și agnosticism.

Teologul Karl Barth propune înlocuirea analogiei ființei cu una a credinței (*analogia fidei*), ca fiind singurul motiv major ce-l desparte, ca teolog reformat, de Biserica tradițională, iar Hans Urs von Balthasar, interlocutorul său catolic, chiar dacă nuanțează diferendul, nu-l poate eluda[6]. Din acest exemplu rezultă, ca derivat, interesul pe care teologii îl arată față de problema analogiei ființei.

Există mai multe doctrine tomasiene despre analogie? Întrebarea poartă asupra unei posibile evoluții a gândirii sale în această chestiune și asupra etapelor acestei gândiri.

Analogia la Sfântul Toma se află la intersecția a două teme: conceptul reducerii la unu *(reductio ad*

unum), de proveniență aristotelică, și conceptul participării, de proveniență platonică. Prima temă se găsește în *Comentariile* la Aristotel, opusculele *De principiis naturae* și *De ente et essentia,* precum și în *Comentariul la Metafizica*[7], în timp ce pe a doua o întâlnim tratată în *Comentariul la Sentențele lui Petru Lombardul* și în *Summa theologica*.

Analogia reprezintă o proprietate a numelor si conceptelor comune. Tripartiția predicatelor: univoce, echivoce și analogice, enunțată de Sfântul Toma la sfârșitul opusculului *Despre principiile naturii* (paragrafele 37-39), nu se găsește în această formă la Aristotel (în opinia căruia numele pot fi omonime, sinonime și paronime, cum aflăm la începutul *Categoriilor*), ci provine din aristotelismul arab[8].

3. Analogia predicamentală

În *Despre principiile naturii*[9], ultimul capitol al lucrării (VI) este dedicat analogiei principiilor și cauzelor. Cum pot fi principiile comune tuturor ființelor? Distingem patru tipuri de unitate: **1**. numerică, a individului, **2**. specifică, între indivizi numeric distincți, **3**. generică, între ființe specific distincte (distincte după specie) și **4**. analogică, între ființe de genuri diferite și aflate totuși într-o unitate anume. Împărțirea o urmează pe cea

aristotelică (*Metafizica*, V, 6 - 1016b 31-32). Dar pentru Sfântul Toma, ființa nu este, deci, un gen sau un predicat univoc, ci un atribut analogic[10]. Din acest motiv, el este de părere că principiile diferitelor categorii nu pot avea decât o unitate analogică, adică proporțională. Analogia este aici înțeleasă ca o proporție.

În continuare, Sfântul Toma definește unitatea analogică *ad unum*[11]. Ființa este fundamentală ca substanță și derivată ca accidente[12], în vreme ce unitatea semnificațiilor sale este analogică.

Părintele Bernard Montagnes a analizat vocabularul analogiei în *Despre principiile naturii*, lucrare de tinerețe a Sfântului Toma, și a găsit patru termeni care interesează cercetarea noastră[13]:

1. Analogia are două accepții : a) proporție, în sens matematic, b) raport *ad unum*, sens care devine principal în lucrările ulterioare ale Sfântului Toma. **2**. *Attributio*: provine din versiunea arabo-latină a *Metafizicii*[14] aristotelice. **3**. *Proportio*: unitatea proporțională, dar care are uneori sensul de *attributio*, termen ambiguu. **4**. *Per prius et posterius*: marchează inegalitatea termenilor în relația de analogie[15].

Analogia are, deci, două accepții: proporție și unitate de ordine[16]. Această sintagmă (unitate de ordine) are același sens cu reducerea *ad unum* sau, uneori, cu analogia de atribuire. Dar fundamentală în conceperea raportului căutat între categoriile ființei

nu este unitatea de proporție, ci unitatea de ordine sau de raport (*ad unum*)[17]. Astfel, cele două sensuri nu apar disparate, ci primul se subordonează celui de-al doilea.

Pe de altă parte, tratatul *Despre ființă și esență* este un comentariu al cărții Z (VII) a *Metafizicii* lui Aristotel, la care se adaugă sugestii din comentariile aristotelice ale lui Avicenna și Averroes. Aici este introdusă o distincție nouă a două tipuri de analogie, anume aceea predicamentală și aceea transcendentală.

(1.) *Analogia predicamentală* – care reprezintă o reluare a temei din *Despre principiile naturii* – leagă accidentele de substanță și se referă la raportarea categoriilor (*praedicamenta*) la o semnificație unitară, în timp ce **(2.)** *analogia transcendentală* este de concepție nouă și are la bază conceperea unor grade diferite de substanțialitate care port fi reperate în structura realului, de la nivelul inferior – substanțe hylemorfice – până la nivelul superior al substanțelor intelectuale și al ființei divine, de la complexitatea compușilor act - potență la simplitatea actului pur. Unitatea acestui ultim tip de analogie este asigurată de perfecțiunea ființei supreme.

Comentariul la Metafizica lui Aristotel se situează spre sfârșitul carierei Sfântului Toma[18], iar în această operă – pe lângă glosa aristotelică – el introduce dezvoltări personale, luând o poziție nouă în

chestiunile dezbătute. Doctrina analogiei apare, însă, conformă cu cea din primele lucrări[19].

4. Analogia transcendentală

Părintele Bernard Montagnes este cel care a numit *transcendentală* relația analogică Creator - creatură și a studiat textele în care aceasta apare[20]. Din pasajele puse în paralel rezultă că atât univocitatea numelor divine[21], cât și echivocitatea strictă a acestora[22] sunt eliminate, păstrându-se soluția de mijloc a analogiei[23]. Nu este, însă, o analogie *duorum ad tertium*, care ar îngloba ființa divină și cea creată într-un concept superior, ci o analogie *unius ad alterum* sau *per prius et posterius*, asemeni celei predicamentale, așa cum Sfântul Toma precizează și în *Summa contra gentiles,* I, 34.

În *Comentariul Sentențelor lui Petru Lombardul,* Sfântul Toma preia *ad litteram* cele două analogii ale lui Albert cel Mare, cea a teologului și cea a filosofului[24].

O excepție de la această rezolvare a analogiei o constituie, totuși, tratatul *Despre Adevăr (De Veritate)*. Aici Sfântul Toma dă preeminență analogiei de proporție, dar este un caz izolat și o variantă pe care o abandonează în operele ulterioare[25].

5. *Analogia ființei (analogia entis)*

Semnificația filosofică a analogiei ființei privește raportul dintre unitatea conceptuală și unitatea reală a ființei.

Unitatea conceptuală este tratată în *Summa contra gentiles*[26]. Ființa nu apare ca un concept care totalizează la un nivel superior și domină termenii puși în relație (substanța și accidentele sau Dumnezeu și creatura), nu este o formă comună. Și totuși, cum ne putem servi de o idee pentru a gândi realul ca totalitate? Sfântul Toma introduce noțiunea de *ens commune*, care este diferită de *ens divinum*[27].

Pentru a evita diversitatea pură – ființa ar fi în acest caz un concept echivoc, iar unitatea ar fi reală, nu doar nominală — este nevoie de acest concept. Astfel, ființa se poate aplica atât substanței cât și accidentelor, atât lui Dumnezeu cât și creaturii. Această unitate – în plan predicamental și în plan transcendental[28] – nu este dată nici de natura generică și nici de proporție, ci de raportul de cauzalitate și de participare care leagă termenul al doilea de primul, în exemplele de mai sus.

Conceptul ființei, obținut în acest mod, nu este univoc, aplicându-se unei diversități, dar nici echivoc, întrucât el este ordonat *ad unum*. Conceptul analogic posedă astfel o unitate specială și se aplică inegal celor doi termeni, *per prius et posterius*. În principal, el convine primului, iar celuilalt doar prin referire la

acesta. Cei doi termeni ai analogiei pot fi reprezentați și separat[29], căzând sub concepte distincte, dar, relaționați prin acest tip de analogie *ad unum*, ei vădesc o unitate.

Termenul secund se găsește în dependența cauzală și participativă față de primul. Totuși, ființa nu domină această diversitate predicamentală (substanță – accident) sau transcendentală (Dumnezeu – creatură), ci aparține *per prius* primului termen, iar celuilalt *per posterius*.

Care este consecința teologică a acestei situații? Ea devine manifestă mai cu seamă în chestiunea numirilor divine. Numirile divine, deși originându-se în domeniul creaturii, nu vor fi luate toate în sens metaforic, așa cum acest lucru părea să se petreacă în câteva texte ale teologiei negative de mai târziu. Când spunem că Dumnezeu este bun sau, mai ales, că el este Ființă, Cel ce este, aceste determinații îi convin în sens propriu.

Astfel apare motivația (*ratio*) perfecțiunii comune, independent de condițiile în care ea se aplică, adică de modul (*modus*) în care aparține fiecărui termen[30]. *Ratio entis*, derivată din ființa creată, convine și lui Dumnezeu, în virtutea relației efect–cauză, chiar dacă *ratio deitatis* rămâne inviolabil transcendentă.

Această folosire „divină“ a conceptelor trebuie să țină cont de două condiții: **1.** conceptul semnifică întotdeauna după un mod creat[31] și **2.** cele mai

adecvate concepte sunt cele mai generale, mai puțin determinate și mai comune, mai ales ființa (*qui est*)[32].

Esse divinum este atins prin intermediul lui *esse commune*, fără ca acesta din urmă să funcționeze ca un concept ce domină creatul și increatul. O astfel de noțiune ar transforma relația într-o analogie *duorum ad tertium*[33].

Unitatea căutată nu poate rămâne doar una conceptuală, ci trebuie înrădăcinată ontologic. Reducerea *ad unum* se desfășoară în două etape: **1.** ființa se diversifică în trepte, iar **2.** acestea se ordonează ierarhic. Principiul de ordine al acestei ierarhii este tocmai Unul (*ad unum*) sau Primul (*ad primum*) termen al analogiei[34]. Ideea ierarhiei se găsește într-o manieră constantă și elaborată în neoplatonism, însă Sfântul Toma o integrează sistemului său ca parte armonică.

Ființa este principiu de unitate, dar la fel de bine o putem numi principiu de diversitate, între ființe inegale, dar totuși ordonate ierarhic. Diversitatea înseamnă o multiplicitate de esențe ireductibile. Pentru a le da o unitate trebuie să le considerăm întrucât sunt ființe, deoarece unificarea nu se poate face la nivelul *quiddității*.

Sfântul Toma tratează esențele ca moduri sau grade ale perfecțiunii ființei. Ele se pot compara în funcție de distanța ce le separă de Primul. Cauza exemplară se găsește în natura divină, suprem nivel al perfecțiunii.

Modus essendi desemnează o dublă funcție a esenței în raport cu ființa (*esse*): **1.** determinație prin

specificare și 2. limitare[35]. Determinarea, pozitivă, nu se confundă cu limitarea, negativă, după cum nici potența nu ia locul esenței. Aceasta din urmă ar deveni sursă de imperfecțiune.

În domeniul creatului, esența se distinge cu necesitate de existență, în timp ce, în Dumnezeu, ca *ipsum esse subsistens*, ele se identifică. Din acest motiv, esența se definește ca valoare pozitivă de determinare a formei, dar aceasta are loc doar prin actualizarea produsă de *esse*. *Esse* nu conferă determinație formală, ci exercitare reală a esenței. Sub acest raport, esența este potența față de actul ființei (*actus essendi*) [36].

În concluzie, unitatea ființei se sprijină pe unitatea Primei Cauze. Această unitate nu este doar conceptuală, ci reală, altfel spus, ontologică. Tocmai de aceea analogia trebuie studiată în paralel cu conceptul de participare, ca fiind cele două aspecte – conceptual și real – ale unității ființei.

*

Prezentul studiu este îndatorat părintelui Bernard Montagnes O.P., cu a sa carte despre doctrina tomasiană a analogiei. Mulțumesc domnului conferențiar univ. dr. Virgil Ciomoș, de la Universitatea din Cluj, care mi-a sugerat această linie de cercetare și m-a încurajat să o urmez.

Alin Tat

Note

[1] Sursele recente ale polemicii purtate în jurul originii aristotelice a doctrinei analogiei se găsesc la Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, București, 1998, pp. 164–167. Pierre Aubenque respinge ideea că pentru Aristotel raportul dintre categorii ar fi unul analogic: "*Dacă, prin urmare, Aristotel ar fi vrut să spună că ființa este analogică, ar fi făcut-o; și dacă nu a spus-o, această tăcere nu este o simplă inadvertență, ci trebuie să aibă un sens*". Celebrul pasaj din *Etica Nicomahică* a lui Aristotel, în care apare termenul de *analogia* și în care ni se spune că termenul de *bine* are același număr de semnificații cu cel al *ființei* este comentat de Pierre Aubenque în sensul că există o *analogie (proporție)* între semnificațiile ființei și cele ale binelui, dar nu între semnificațiile ființei în mod intrinsec. Interpretarea medievală a accentuat ideea că între categorii, pe de o parte, și ființă, pe de alta, există un raport analogic, întrucât în acest fel referința categoriilor la realitatea dată a acestei lumi putea fi pusă în analogie cu ideea ființei absolute – Dumnezeu.

[2] Folosim distincția "tomasian" – care se referă la opera Sfântului Toma – și "tomist" – care aparține tradiției ulterioare.

[3] Cf. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, p. 127, pentru relația dintre Cajetan și Sfântul Toma în problema analogiei.

[4] "*Revelație generatoare de rațiune*", după expresia lui É. Gilson.

[5] Cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961, p. 527.

[6] Cf. Hans Urs von Balthasar, *Dialogue* (avec K. Barth), coll. Labor et Fides, 1968.

[7] Textele-sursă din Aristotel care abordează chestiunea tratată sunt : *Metafizica,* XII, 4-5, 1070a 31-1071b 1, V, 6, 1016b 31-1017a 2, 9, 1018a 13, IV, 2, 1003a 33-b 15, VII, 4, 1030a 34-b 3, XI, 3, 1060b 31-1061a 10.

[8] Cf. Wolfson, *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, HTR 31 (1938), 189-206.

[9] Cronologia stabilită a acestor opere este următoarea: *De principiis naturae – De ente et essentia – Comentariul Sentențelor*, cf. Torrell, p. 485 și pp. 508-509.

[10] "*Unele se deosebesc după gen, dar sunt identice după analogie, ca de pildă substanța și cantitatea, care nu se regăsesc în același gen, ci se regăsesc numai printr-o analogie. Ele se regăsesc numai în ceea ce este ființă, dar ființa nu este un gen, fiindcă ea nu se predică univoc, ci analogic – quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem secundum analogiam ; sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam. Conveniunt enim solum in eo quod est ens; ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice*" (VI, 36).

[11] "*Ea este predicată despre mai multe, ale căror rațiuni sunt diverse, dar se atribuie la ceva unic – praedicatur de pluribus, quorum rationes diversae sunt, sed attribuuntur alicui uni eidem*" (VI, 39).

[12] "*Și, din acest motiv, ființa se spune anterior despre substanță și posterior despre celelalte – Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis*" (VI, 40).

[13] Cf. paragraful 32, nota 16.

[14] Cf. F. A. Blanche, *Les mots signifiants la relation dans la langue de S. Thomas d'Aquin*, în *Revue Philosophique* 32 (1925), pp. 363-388.

[15] Cf. Bibliografie. III. Vocabularul analogiei.

[16] Cf. *Exp. de Trinitate*, q. 5, a. 4.

[17] Cf. *Met,* VII, 4, comm. 1337 și VIII, 3, comm. 1707.

[18] Cf. J.P. Torrell, *Initiation a S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1993, p. 502.

[19] Cf. *Met,* I, 14, comm. 223-224, IV, 1, comm. 534-543, VII, 1, comm. 1246-1259, 4, comm. 1334-1338, XI, 3.

[20] I *Sent*, d. 35, q. 1, a. 4, *De Ver*, q. 2, a. 11, *CG* I, 34, *CTh* I, c. 27, *De Pot*, q. 7, a. 7, *STh* Ia, q. 13, a. 5, cf. Montagnes, *op. cit.* 65-66.

[21] Cf. *De Ver*, q. 10, a. 13, ad 3, *CG* I, 32, 1, *STh* Ia, q. 13, a. 5, c.

[22] Cf. *De Ver*, q. 2, a. 11, arg. 1 și ad 1, *CG* I, 33, 2, *De Pot*, q. 7, a. 7, c.

[23] Cf. Montagnes, *op. cit.,* pp. 181-183.

[24] Cf. I *Sent*, d. 1, a. 8, d. 2, a. 2, ad 1, d. 3, a. 2, ad 1, d. 8, a. 7, 8, 24, d. 35, a. 1, d. 46, a. 11, 12, 17.

[25] Cf. Montagnes, *op. cit.,* p. 81.

[26] I, 34.

[27] Cf. *De Ver*, q. 10, a. 11, ad 10 ; *CG* I, 26 ; *De Pot*, q. 7, a. 1, ad 6 ; *STh* Ia, q. 3, a. 4, ad 1.

[28] Cf. Bibliografie, Vocabularul analogiei.

[29] Cf. Montagnes, *op. cit.,* p. 63.

[30] "*La notion de modus est caractéristique de l'inégalité formelle. Elle traduit très exactement cette diversité purement qualitative a l'intérieur d'une unité non univoque*" (Geiger, p. 242).

[31] "*Aceste nume care se rostesc propriu despre Dumnezeu fac referire la niște condiții corporale, dar nu prin ceea ce semnifică numele, ci în privința modalității de semnificare. Cele*

care se rostesc în chip metaforic despre Dumnezeu fac referire la nişte condiţii corporale în semnificatul lor înşuşi – Ista nomina quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato" (*STh* Ia, q. 13, a. 3, ad 3).

[32] "*Această expresie «Cel ce este»... este în chip maxim nume al lui Dumnezeu ... iar în al doilea rând potrivit universalităţii sale. Căci toate celelalte nume fie că sunt în mai mică măsură comune, fie că, deşi sunt convertibile cu el însuşi, totuşi adaugă ceva la el pe deasupra în ceea ce priveşte sensul, de aceea ele oarecum îi dau o formă şi îl determină. Dar intelectul nostru nu poate cunoaşte esenţa însăşi a lui Dumnezeu în timpul vieţii, după cum ea este în sine, ci el determină într-un oarecare mod ceea ce înţelege cu privire la Dumnezeu, însă este neputincios în ceea ce îl priveşte în sine pe Dumnezeu. Şi din acest motiv, cu cât anumite nume sunt în mai mică măsură determinate şi în mai mare măsură comune şi absolute, cu atât mai mult ele sunt rostite de către noi în mod îndreptăţit despre Dumnezeu ... Căci prin orice alt nume se determină într-un oarecare fel substanţa unui anume lucru, însă expresia «Cel ce este» nu determină nici un anume mod de a fi, ci el se raportează nedeterminat la toate <modurile>, şi de aceea Pelagus însuşi l-a numit substanţă infinită. – Hoc nomen «Qui est»... est maxime proprium nomen Dei... Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua*

nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis ... Quodlibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen «Qui est» nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatum ad omnes; et ideo nominat ipsum Pelagus substantiae infinitum" (*STh* Ia, q. 13, a. 11, c.).

[33] Cf. Vocabularul analogiei, în cadrul bibliografiei.

[34] Cf. *STh* I-II, q. 20, a. 3, ad 3 și *Met,* IV, 1, comm. 536.

[35] Cele două sensuri se găsesc în *De Ver*, q. 1, a. 1 și *De Ver*, q. 21, a. 6, ad 5.

[36] Raportul *ad unum* al gradelor ființei este analizat în lucrarea *De Potentia*. q. 3, a. 5.

Bibliografie

I. *Ediții citate în postfață ale operelor Sfântului Toma din Aquino*:

1. *Compendium theologiae*, Ed. Verardo, Torino, 1954 (*CTh*).
2. *De Potentia*, Ed. Pession, Torino, 1949 (*De Pot*).
3. *De principiis naturae*, Ed. Pauson, Fribourg, 1950.
4. *De Veritate*, Ed. Spiazzi, Torino, 1949 (*De Ver*).
5. *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Ed. Decker, Leyde, 1955.
6. *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Ed. Cathala-Spiazzi, Torino, 1950 (*Met*).
7. *Scriptum super Sententiis*, Roma, 1570 (*Sent*).
8. *Summa contra gentiles*, Ed. Leonina, Roma, 1918-1930 (*CG*).
9. *Summa theologiae*, Ed. Leonina, Roma, 1888-1903 (*STh*).

II. Cărți și studii :

1. Hans Urs von Balthasar, *Dialogue* (avec K. Barth), coll. Labor et Fides, 1968.
2. F. A. Blanche, *Les mots signifiants la relation dans la langue de S. Thomas d'Aquin*, Revue Philosophique 32 (1925), 363-388.
3. M. D. Chenu, *Toma d'Aquino și teologia*, ed. Univers Enciclopedic, traducere de Elena I. Burlacu, București, 1998.
4. C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961.
5. Daniel Fărcaș, *De la analogia entis la analogia fidei*, în *Altarul Banatului*, IX (XLVIII), 7-9, iulie-sept. 1998, pp. 38-59.
6. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1953.
7. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963.
8. J.-P. Torrell, *Initiation à S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1993.
9. Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie*, (cap. I, *L'analogie*), éd. Flammarion, Paris, 1967.
10. H. A. Wolfson, *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, HTR 31 (1938), 189-206.

III. Vocabularul analogiei

1. analogia de atribuire: teoria aristotelică a unității *ad unum*; termenul provine din traducerea arabo-latină a *Metafizicii*; cf. *supra*, notele 7-8.
2. *analogia duorum ad tertium:* specie a analogiei *ad unum*, se stabilește între termenii secundari ai analogiei; de exemplu, remediul și hrana sunt în raport analogic *duorum ad tertium* (în analogia față de sănătate).
3. analogia filosofică și teologică: la Sfântul Albert, preluat de Sfântul Toma în I *Sent*, d. 1, a. 8, *prima,* între substanță și accidente, *a doua,* între Dumnezeu și creaturi.
4. *analogia imitationis*: participare prin asemănare; *STh* Ia, q. 44, a. 3.
5. *analogia per prius et posterius*: o atribuire inegală, de exemplu: ființa se spune cu prioritate despre substanță, iar despre accidente doar întrucât se referă la substanță ; *CG* I, 32 ; *De Pot*, q. 7, a. 7, ad 2.
6. *analogia per se et per participationem*: analogia predicamentală se poate exprima în două maniere echivalente: ființa se spune despre substanță și accident *per prius et posterius* sau *per se et per participationem*.

7. analogia de proporție: sensul etimologic, dar accepțiune care devine secundară; *De principiis naturae* VI, 39.
8. analogia predicamentală: orizontală, aceea a diviziunilor ființei după categorii; *De principiis naturae* VI, 39; ex. substanță - accidente.
9. analogia de raport: sau de atribuire, de ordine, *ad unum*.
10. *analogia secundum magis et minus:* echivalent cu *per prius et posterius; De Pot*, q. 7, a. 7, ad 3.
11. *analogia secundum vera vocabuli proprietatem*: în sens etimologic, adică proporție (*proportio*).
12. analogia transcendentală: „verticala“, între Creator și creatură; *CG* I, 34.
13. *analogia unius ad alterum:* specie a analogiei *ad unum*, se stabilește între un termen secundar al analogiei și termenul prim; ex. remediul (saü hrana) față de sănătate este în raport analogic *unius ad alterum*.
14. *proportio*: proporție.
15. *proportionalitas*: raport.
16. *reductio ad unum:* analogia fundamentală, față de care analogia de proporție apare ca derivată; *De principiis naturae* VI, 39.
17. unitate de ordine: sau *ad unum; Met* VII, 4, 1337.

IV. Traduceri în limba română din Sfântul Toma din Aquino:

1. *De magistro*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere, note și glosar de Mariana Baluță-Skultety, ed. Humanitas, Bucuresti, 1994.
2. *Despre ființă și esență*, ediție bilingvă, traducere și note de Dan Negrescu, ed. Paideia, București, 1995.
3. *Summa theologiae - Despre Dumnezeu*, traducere de Gh. Sergiu și Paul Găleșanu, cu un studiu introductiv de Gh. Vlăduțescu, ed. Științifică, București, 1997.
4. *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, ediție bilingvă, în: Aristotel, Plotin, Alexandru din Afrodisia etc...., traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, pp. 140–225.
5. *Despre fiind și esență* – ediție bilingvă, traducere, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, ed. Polirom, 1998.
6. *Despre eternitatea lumii*, ediție bilingvă, în: Aristotel, Plotin, Toma din Aquino, etc..., *Despre eternitatea lumii*, traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, pp. 84–97.

Index nominum et terminorum

Cuprins